Neubauer, Jakob
Beiträge zur Geschichte des biblisch-talmudischen Eheschliessungsrechts



Mitteilungen der Vorderasiatischen Gesellschaft (E. V.) 1920.
25. Jahrgang

Beiträge zur Geschichte des biblisch-talmudischen Eheschließungsrechts

Eine rechtsvergleichend-historische Studie

von

Dr. Jakob Neubauer

II. Teil.

Leipzig
J. C. Hinrichs'sche Buchhandlung
1920

§ 20.

Die Bedeutung des Tausches für die fortschreitende Gestaltung des jüdischen Mobiliargeschäfts und die Gründe hierfür sind bereits in einem der vorhergehenden Abschnitte zur Genüge gewürdigt worden. Kein Wunder daher, daß auch jene auf die Vereinfachung der Mobiliarveräußerung und weiterhin auf die allmähliche Befreiung jedes Vertragsgeschäfts von den Formen des früheren Bargeschäfts hinzielende Bewegung im jüdischen Recht vornehmlich vom Tauschgeschäft getragen und beeinflußt wurde. Ein Institut, das ähnlichen wirtschaftlichen Zwecken wie in anderen Rechten die von der Kaufpreiszahlung abgespaltene arrha und deren Verzweigungen diente, verstand das jüdische Recht direkt aus dem Tauschgeschäft zu erzeugen, dessen Weiterbildung bei Verwertung paralleler Entwicklungsreihen aus anderen Rechtsgebieten, besonders den germanischen[1], hier darzulegen versucht wird:

Wie jedermann wohl begreift, war in ältester Zeit der Tausch (חליפין *chalipin*) regelmäßig wirtschaftlich ernst gemeint; beide Tauschobjekte waren einander äquivalent. Ursprünglich reines Bargeschäft, wurde das Tauschgeschäft (und der im jüdischen Recht damit identische Eigentumsübergang auch an der noch nicht tradierten Sache) nachher bereits mit der Leistung eines Kontrahenten perfekt. Mit diesem Schritte war das Kreditgeschäft schon prinzipiell zugestanden und zugleich in dieser mit Perfektionswirkung ausgestatteten einseitigen Hingabe einer res der Keim zur Weiterentfaltung des Kreditgeschäfts gelegt. Es leuchtet doch ein, daß, ebenso wie die sofortige beiderseitige Erfüllung des Vertrags bisweilen unerwünscht oder unmöglich war, unter gegebenen Umständen es auch die bloße Vorleistung sein mochte. Und gerade darum, weil der beiderseitige Parteiwille die Perfektion des Vertrags bezweckte,

[1] Vgl. Franken 213, 216 f., a. Heusler I 79.

ohne jedoch, daß dabei einer der Kontrahenten in voller Höhe vorausleisten wollte, mußte diese Vorleistung gegenüber der vollen Höhe, in welcher sie vormals beim Stadium der Barverträge als Leistung Zug um Zug erfolgte, an realem Werte einbüßen[1]. Aber die Formen des Rechtsgeschäfts, seine juristische Gestalt blieben konstant — trotz der Variabilität des wirtschaftlichen Inhalts. Während also zuerst, unmittelbar an die reinen „Barverträge" anschließend, der Vertrag wohl nur durch effektive Leistungen, die zumindest einen wesentlichen Bruchteil der vereinbarten Hauptleistung ausmachten, abgeschlossen wurde, verflüchtigte sich deren realer Charakter immer mehr bis zum Schlusse die allein zum formalen Zweck des Vertragsabschlusses bestimmte Hingabe einer relativ wertlosen Sache davon übrig blieb. Hier angelangt, wurde dieses *chalipin* (das ehemals reale Tauschobjekt) wohl bereits ziemlich früh zum Generalperfektionsmittel von haftungserzeugenden Verträgen aller Art[2], teilweise mit den charakteristischen Merkmalen der germanischen Wadia. Eine Reihe der bei den Germanen als Wadia und bei den Juden als *chalipin* gebräuchlichen Gegenstände sind ein und dieselben[3]. Ungleich der germanischen Wadiation fehlt aber beim *Chalipin*-Wadial-Vertrag jedwede Solennität[4]; die Tradition der *chalipin* erfolgt einmalig und ohne Förmlichkeit[5].

---

[1] Vgl. Sohm 28 f.

[2] Als solches vorausgesetzt z. B. in gewissen Fällen der Bürgschaftseingehung B. b. 176 a, b; sowie bei den abstrakten Schuldscheinen, ibid. 172 a, B. m. 13 a, שטר הקנאה *star haknaa* (wörtlich) Urkunde des „Erwerbs" (sinngemäß zu ergänzen: jenes Anspruchs auf Haftung). Die Vermögenshaftung des Schuldners tritt mit dem Zeitpunkte des Wadialaktes (*kinjan chalipin* = Erwerb der Wadia) ein, ohne Rücksicht, ob und wann der Schuldner einen Gegenwert erhält. Unpräzis die Übersetzung Goldschmidts, an der einen Stelle (VI 497) „Transkriptionsschein" (ebenso seine Erklärung N. 288), an der anderen (1397) „Zueignungsurkunde".

[3] Vgl. Zusammenstellung und Belege bei Gierke, Schuld u. Hftg. 263 A. 9, 10, sowie andererseits B. m. 47 a, Targum Ruth 4, 7.

[4] Vielleicht kannte die älteste Zeit eine solche, vgl. w. S. 155 A 1.

[5] Der äußeren Ähnlichkeit beider Akte halber ist hier der Einfachheit wegen *chalipin* — eigentlich *kinjan chalipin* — regelmäßig mit Wadia bzw. Wadiation wiedergegeben; selbstredend ohne damit etwa die bestehende Grundverschiedenheit in der rechtsgedanklichen Auffassung beider Institute,

Diese Wadialfunktion des *chalipin* ist der talmudischen Literatur längst bekannt. Ein dahingehender Brauch wird sogar schon im biblischen Buche Ruth (4, 7 f.) als uralt geschildert[1]. Das Fehlen einer Verhaftungskraft von Preiszahlung und arrha (beim Fahrniskauf selbst in spättalmudischer Zeit) begünstigte nun weiter die Hegemonie der Wadia im jüdischen Recht[2]. Vormals wohl nur beim Mangel eines sonstigen Haftungsgrundes in Gebrauch[3] (so besonders auch in den Fällen, wo eine Einräumung der tatsächlichen Gewalt über die Ware an den Kontrahenten im Augenblick nicht statthaben konnte, und in der-

über welche weiter S. 156 A. gehandelt wird, übersehen oder verwischen zu wollen. Zur deutschrechtlichen Wadia vgl. die an jener Stelle verzeichnete Lit. und neuestens Puntschart b. Hoops IV 415ff.

Die allgemein obligationenrechtliche Bedeutung der Wadia und ihr etwaiges Verhältnis zur Geschichte des Pfandes (wofür sie sich im altdeutschen Recht als sehr fruchtbringend erwies) kann hier nicht weiter verfolgt werden. Es sei nur an jene talmudische Sentenz erinnert, die wohl noch einen ursprünglichen Zusammenhang von Wadia und der Schuld äquivalentem Pfand durchschimmern läßt, wenn es heißt, daß der Gläubiger, welcher 1000 Denare gegen Verpfändung eines „Sensengriffes" entliehen hat, bei dessen Verlust die ganze Forderung einbüßt (B. m. 82a, Sebuoth 43b; bisher unverstanden, s. u. a. auch Goldmann l. c. 218). So findet sich auch in den germanischen Rechten ein Sichelgriff bei gleichem Anlaß (Gierke, Schuld u. Haftg. 263 A. 10).

[1] „So war es ehemals in Israel bei der Lösung und beim Tausch, um irgend etwas festzumachen (um irgendeinen Vertrag rechtsgültig zu schließen), zog der eine seinen Schuh aus und reichte ihn dem andern, und dies die Sitte in Israel."

Angesichts dieses Verses ist (gegen Dünner ad Kid. 28b) am hohen Alter der Wadia nicht zu zweifeln. Einzelheiten über die Wadiation kommen bereits in Kontroversen von Halbtannaiten vor (vgl. w. S. 155 A. 1). Keineswegs fehlt dieselbe, wie Dünner meint, unter den Perfektionsgründen des 1. Abschnitts im Mischnatraktat *Kidušin*, da sie bereits in M. I 6, 28a (Tauschgeschäft) einbegriffen ist.

[2] Diese Verwandtschaft der wirtschaftlichen Bedeutung von arrha und Wadia war auch dem Midrasch offenbar (Ruth rabba VII 11 z. St.).

Bei Immobilien dagegen dürfte nach den obigen Darlegungen das Bargeschäft oder die Anzahlung überwogen haben. Daß die Wadia aber in einem Zwischenstadium da gänzlich ausgeschlossen gewesen sei (so Rubin, Schwarz-Festschr. 218), ist bei den entgegenstehenden Quellenaussagen durch das arg. sil. aus zwei Stellen (M. ibid., j. 60c) noch nicht genügend gerechtfertigt, zumal deren Aufzählung gewiß nicht erschöpfend ist.

[3] Vgl. S. 146 A. 2.

artig gelagerten Fällen, wo sich das Pandektenrecht der traditio symbolica bediente), war der Wadialvertrag später so beliebt, daß man denselben pleonastisch auch bei Rechtsgeschäften vornahm, die ohnehin schon perfekt waren; wobei die Konstatierung der Wadiation auch in das Urkundenformular überging[1].

Wenn die Wadia in der Tat aus dem Tausch hervorgegangen ist[2], so verstehen wir auch die talmudische Nomenklatur, nach der das Wort *chalipin* das Synonym für Tausch- und Wadialgeschäft ist (so daß es im Ernst oft zweifelhaft ist, welche von beiden Arten an der in Frage stehenden talmudischen Stelle gemeint ist[3]). Dieses historischen Zusammenhangs, den der Wortlaut der Wadiationsformel ebenfalls deutlich genug zum Ausdruck bringt[4], waren sich die talmudischen Lehrer voll und ganz bewußt; man kann fast sagen, sie empfanden Tausch- und Wadialgeschäft rechtlich noch als einen Begriff und unterstellten darum beide den gleichen Rechtsregeln[5]. Auch die älteren Stufen dieser allmählichen Wandlung vom realen Tauschobjekt zur Wadia lassen sich, wenn allerdings bisweilen verwischt,

[1] Vgl. die verschiedensten Urkundenarten, von denen außer dem talmudischen Zitat B. m. 47 a bes. *Sefer haštaroth* Nr. 10 (21), 11 (23), 16 (30), 22 (42) herausgegriffen seien. (Unter den von Fuchs übersetzten Urkunden vgl. ZVR 30, p. 274, 279, 289.)

[2] Vgl. a. Auerbach l. c. 227 ff.

[3] So übersetzt auch Goldschmidt *chalipin* durchgängig „Tauschmittel".

[4] Nach Angabe des Maimonides (H. *Mekhira* V 5) pflegte bei Überreichung der Wadia der Geber zum Empfänger (beispielsweise als Käufer zum Verkäufer) die folgenden Worte zu sprechen: „Erwirb dieses Gerät (die Wadia) als Gegenwert für den Gegenstand (statt des Gegenstandes), den du mir verkauft hast". Maimonides fügt zu: „Sobald der Verkäufer die Wadia annimmt („„aufhebt"") und zu Eigentum erworben hat, ist das Eigentum an der Kaufsache auf den Käufer übergegangen."

[5] Das ergibt sich beispielsweise aus den Diskussionen B. m. 46 a, Kid. 28 a f., sowie daraus, daß von der talmudischen Dogmatik — zwecks Verständnisses der Wadiation von ihrem Standpunkte aus — die Konstruktion eines wenigstens „immateriellen Wertes" versucht wird (B. m. 47 a, B. b. 176 b).

Zur Dogmatik beider Geschäftsarten vgl. Rapaport, ZVR 15, 187 (aber ohne Verfolgung ihrer Verwandtschaft). In Verkennung letzteren Umstandes hat auch Dünner ad B. m. 45 b den Talmud zu Unrecht getadelt.

noch im talmudischen Material rekognoszieren; da besonders in einer Reihe von Rechtssätzen, die man sonst zu unverständlichen Dogmen stempeln müßte. So muß die Wadia *(chalipin)* selbst im talmudischen, zum reinen Formalkontrakt gewordenen Wadialakt immerhin noch einen gewissen Wert repräsentieren; sie muß einen gebrauchsfähigen Gegenstand darstellen[1]. Das Wadialmittel (d. h. jenes Gerät od. dgl.) mußte immer Gegenstand des freien Verkehrs sein, einen gewissen Mindestwert besitzen[2], und durfte darum weder mit einem religionsgesetzlichen Verkehrsverbot behaftet sein (ibid. b.), noch durfte es zu einer solchen Gattung von Sachen gehören, die nach der durchschnittlichen Verkehrsauffassung nicht als Handelsobjekte angesehen werden[3]. Bei einem Irrtum des Empfängers über Charakter und Eigenschaften der Wadia war zu alter Zeit der ganze Vertrag nichtig, weshalb die Wadia vor deren Übergabe auf ihren Wert geschätzt wurde[4]. Der Geber mußte über die Wadia volle, von jeglicher Belastung ungehemmte Verfügungsfreiheit besitzen und die gleiche dem Empfänger einräumen. Also war die Wadiation mittels einer fremden, beispielsweise ad hoc entliehenen Sache oder, wenn der Geber sich die Rückgabe des Wadialmittels nach Vornahme der Formalität vorbehielt, unstatthaft[5].

Da die Vorstellung eines realen Wertes der Wadia immer mehr verblaßte, so gerieten die ihr jenes eigentümliche Gepräge

---

[1] B. m. 47 a.

[2] Mit einer solchen Vorstellung scheint noch die ibid. zit. Bar. gerechnet zu haben. Vor allem erhellt dies aber aus Rechtssätzen über die Verlöbnisgabe, vgl. w. S. 151 ff.

[3] Ibid. Einzelne der hier gebrachten Angaben sind Gegenstand der talmudischen Kontroverse; wir erblicken in dieser den Widerstreit zwischen älterer rigoroser und jüngerer nachgiebigerer Rechtsanschauung.

[4] So R. Chananel (dazu Baal hamaor und Milchamoth B. m. IV § 357); vgl. nächste Anmkg.

[5] Ergibt sich aus den Sch. A. Ch. M. 195 § 4 Glosse zit. Autoren. Freilich würde man alle Konsequenzen dieser Sätze oder deren Formulierung expressis verbis im Talmud vergebens suchen, denn das talmudische Wadialrecht ist selbst nicht einheitlich, sondern befindet sich in einem Übergangsstadium (daher auch die einander widersprechenden Theorien in der mittelalterlichen Dogmatik). Eine sehr erwünschte Bestätigung unserer Angaben und Ergänzung des älteren Wadialrechts enthält das höchst eindeutige Verlöbnisrecht; vgl. hierzu das w. S. 151 ff. u. S. 167 ff. Gesagte.

verleihenden Rechtssätze allmählich außer Brauch, während ein anderer Teil von vorwiegend theoretischer Bedeutung sich noch in die (am Beginne der Neuzeit stehende) Kodifikation des Schulchan Aruch hinüberrettete. Wohl hat noch bei einseitigen Verträgen der nunmehr in den Gläubigerrang aufrückende Kontrahent (der „Erwerber") die Wadia zu übergeben[1], aber auf die Eigentumsfrage bezüglich des Mittels wurde fortschreitend immer weniger Wert gelegt; man nahm in der Regel ein beliebiges Tuch *(sudar)*, das einem Dritten gehörte (daher auch der Name *kinjan sudar*[2]). Während in früherer Zeit eine Vereinbarung des Inhalts, daß jenes Wadialtuch nach erfüllter Formalität zurückgegeben werde, die Nichtigkeit des geschlossenen Vertrags zur Folge hatte, wurde später eine solche Verabredung als regelmäßig dem Parteiwillen entsprechend aufgefaßt. In spätamoräischer Zeit galt diese Rückgabe des Tuches als Charakteristikum der richtigen Wadia[3]. (Denn damit wurde ähnlich wie beim „Weinkauf" und „Gottespfennig" des altdeutschen Rechts[4] zu sichtbarem Ausdruck gebracht, daß die Wadia keine, auch nur teilweise Befriedigung des Empfängers bedeutet, sondern als bloße Scheinleistung zwecks Perfektion des Vertrags fungiert.)

---

[1] Dazu vgl. w. S. 155 A.

[2] Z. B. B. m. 46 a; vielleicht auch Turban; in neueren Darstellungen bisweilen „Mantelgriff" genannt.

[3] Dies illustriert besonders ein Einwand R. *Ašis* (5. Jhdt.) gegen eine Sentenz R. Nachmans, Ned. 48 b, vgl. Tos. Kid. 6 b v. לבר. Vgl. Kid. 6 b. Sch. A. ibid. Glosse.

[4] Vgl. Sohm 30.

§ 21.

Nach dem Vorhergehenden wäre zu konstatieren: Was wir zum Zwecke der Erklärung des talmudischen Verlöbnisses bislang im Kaufrecht vergeblich suchten, bieten uns die Rechtssätze über die Wadia; denn die Tatbestände der Wadiation und des Verlöbnisses decken sich im wesentlichen; die Vorschriften über die rechtlich notwendigen Eigenschaften von Wadia und — der geringwertigen talmudischen — Verlöbnisgabe stimmen nahezu überein. Eine vollständige Zusammenstellung der einschlägigen Vorschriften über die letztere, welche aus der oben (S. 14 ff.) so ausführlich behandelten talmudischen Praxis des Verlöbnisrechts hervorgehen und dort namentlich ausgezogen sind, bedeutete nur eine wörtliche Wiederholung des soeben (§ 20) über die Wadia Erschlossenen und Gesagten. Deshalb beschränken wir uns auf den Hinweis, wonach der Talmud mit einer an das Minutiöse grenzenden Skrupulosität in Einzelfällen darüber wacht, daß die Verlöbnisgabe niemals unter eine, wenn auch sehr minimale Wertgrenze sinke[1]. Darum auch hier — wie bei der Wadia — der Ausschluß aller veräußerungsunfähigen Sachen, denen sogar in weitestgehender Peinlichkeit hier auch Einkünfte aus öffentlich-rechtlichen Befugnissen gleichgestellt wurden. Ein Irrtum über den Gegenstand der Verlöbnisgabe oder deren Eigenschaften gab bei der Geringfügigkeit der letzteren für den Eheschließungswillen gewiß nicht den geringsten Ausschlag; gleichwohl war er Ehe-(Verlöbnis)-Nichtigkeitsgrund, weshalb sich auch hier gleich der Wadia — nach manchen Amoräern — die vorherige Inaugenscheinnahme der Gabe empfahl. Ebenso genau — man

[1] Um die Parallele mit der Wadia zu vervollständigen, sei darauf hingewiesen, daß auch bei der Verlöbnisgabe wie bei der Wadia der Gedanke einer Bevorzugung von Geräten auftaucht (vgl. *Rašba* ad Sebuoth 39b).

möchte fast sagen pedantisch — wurde die Provenienz der Verlöbnisgabe überwacht. Wir entsinnen uns doch, daß die aus einem Gemeinschaftseigentum herrührenden Früchte nicht zur Verlöbnisgabe qualifiziert sind, weil diese noch nicht als hinreichend freies Eigentum des Bräutigams angesehen wurden. (Ähnlich auch in anderen Rechtsfällen.) Wenn gar der Bräutigam der Braut die Verlöbnisgabe mit dem Gedanken späterer Rücknahme reichte, war das Verlöbnis ebenfalls nichtig (Kid. 6b). Zusammenfassend können wir nicht umhin, zu bemerken, daß manche Rechtssätze, welche bei der Wadia (schon von den gewiß ganz in talmudischen Gedankengängen lebenden und webenden mittelalterlichen Autoren) mehr aus dem Gesamtgeist des Vorschriftenkomplexes, also indirekt erschlossen wurden und schon in der älteren talmudischen Rechtsschicht etwas übertüncht erschienen, sich bei der Verlöbnisgabe in prägnanter, jeden Zweifel ausschließenden Formulierung erhalten haben.

Dann aber erscheint die folgende Hypothese zur Klärung der Struktur des talmudischen Verlöbnisses keineswegs gewagt: Verfeinerte Kulturbedürfnisse bewirkten die Zerlegung des vormals einheitlichen Eheschließungsaktes in die zeitlich voneinander getrennten Vorgänge des Eheversprechens und dessen Erfüllung. Sollte nun dieses Versprechen eine Gebundenheit der Paziszenten begründen (Verlobung), und das war ihm als formlose Beredung verwehrt, so lag es natürlich nahe, auf diejenige Form zurückzugreifen, welche allgemein zur Perfektion von Verträgen diente, und das war im jüdischen Recht seit altersher die Wadiation *(chalipin)*. Die Verlöbnisgabe ist danach ein bloßer Anwendungsfall der Wadia im Eherecht[1].

[1] Die talmudischen Schriftableitungen (bes. *Sifrē* ad Dt. 24, 1, zit. Kid. 2a u. Parallelst., j. I 1, 58 b, sowie b. ibid. 3 b) gehen allerdings teilweise anscheinend von einem anderen Gesichtspunkte aus als hier dargelegt. Weil *lokeaḥ* im Neuhebräischen Käufer bedeutet, bringen sie das bei der Eheschließung vorkommende *lḳḥ* der gleichen Wurzel damit in Verbindung (vgl. bes. Midr. Tann. z. Dt. ed. Hoffmann ad 24, 1). Diese Kombination ist natürlich für den Ursinn nicht bindend, denn *lḳḥ* ist im Biblisch-Hebräischen einfach „nehmen“. *Jikaḥ iša* bezieht sich dann aber überhaupt nicht auf den Verlobungsakt, sondern bedeutet „eine Frau heimführen“, meint also die Trauung (vgl. ob. S. 40 A. 1). Übrigens stellen bekanntlich die Schriftdeduzierungen ganz allgemein nur nachträgliche Versuche der späteren

Seinem Tatbestande nach ist das jüdische Wadiationsgeschäft also Tradition der Wadia, d. h. irgendeiner Sache, welche gewisse für diese Funktion erforderliche Qualitäten besitzt (ob. S. 149), die bei sonstigen Verträgen und beim Ver-

---

Gelehrten dar, für das feststehende Traditionsgut eine (oft nur mnemotechnische) Anspielung im Schriftwort zu finden (vgl. heute bes. Hoffmann, Komment. z. Lev. I p. 3). Die Mannigfaltigkeit der Schriftdeutungen hier (vgl. schon Dünner ad. Kid. 2a) beweist nur das hohe Alter dieser Verlöbnisart (und die relative Jugend dieser Auslegungen; deren älteste wohl Mech. ad 21, 7, amoräisch Kid. 3b; die Erweiterungen der eingangs gebr. Ableitung des *Sifrê* dagegen ganz jung, wahrscheinlich saboräisch, s. w. S. 171 A. 1 u. Weiss zur Mechiltastelle).

Ebensowenig darf man sich durch die (in der Bezeichnung dieser Verlöbnisart als *Kesef*-Geld-Verlöbnis liegende) Hervorkehrung des Verlöbnisgeldes oder durch die Behandlung von anderen Vertragsarten im gleichen Mischnaabschnitt stören lassen. Denn, da die Mischna kein systematisches Lehrbuch sein, sondern der Einprägung des mündlich tradierten Stoffes dienen will, benutzt sie die Gelegenheit der Eheschließung, um die Hauptvertragstypen zu memorieren, wobei die Mischna die heterogensten Tatbestände zusammenwürfelt. (Vgl. hierzu die obigen Ausführungen S. 2f., über die Gesichtspunkte, welche für die Gruppierung des Stoffes in der Mischna maßgebend waren. So ist beispielsweise auch die M. 2 behandelte „Sklavenschaft" lediglich ein auf bestimmte Zeit geschlossener freier Dienstvertrag mit gleichen Rechten für Arbeitgeber und Arbeitnehmer, der keinerlei Gewaltunterworfenheit erzeugt.)

Dabei parallelisiert die Mischna die Perfektionsgründe rein äußerlich. Dieselbe Geldzahlung *(kesef)*, obwohl sie bei allen Tatbeständen erscheint, hat darum keineswegs überall die gleiche Bedeutung. So kommt ihr beispielsweise bei Immobilien keinerlei selbständige Perfektionswirkung zu (vgl. ob. S. 107). Gleichermaßen kommt jenes *kesef* beim Verlöbnis überhaupt nur sekundär in Frage, denn Regel ist die Verwendung einer Sache als Wadia. Letzteres wirkt auch darin nach, daß des Geldeswertes beim Verlöbnis allein ausdrückliche Erwähnung geschieht.

Jedenfalls kann aus der eingangs erwähnten äußeren Zusammenstellung des Verlöbnisses mit anderen Vertragsarten in der Mischna unter keinen Umständen eine innere, sachliche Verwandtschaft der Ehe mit diesen Institutionen und besonders dem Kaufrecht, hergestellt werden (so noch Koschaker, ZSavSt 33, 389 A. 4). Wird doch in der Mischna auch das Scheidungsrecht (Gitin) vor dem Verlöbnisrecht (Kidusin) abgehandelt. (Vgl. bereits Gans l. c. I 139.) Bezeichnenderweise meint ein neuerer Schriftsteller, A. Schwarz, Tosifta d. Trakt. Nesikin B. k. (19. Jhrsber. d. Wiener isr.-theol. Lehranst. Einl. p. 14) sogar, diese Zusammenstellung sei eigens erfolgt, „um zu zeigen, daß die Frau niemals ein Gegenstand gewöhnlichen Kaufs gewesen sei".

löbnisse nahezu die gleichen sind. Darum überwiegt auch in der talmudischen Verlöbnispraxis bei weitem die Verwendung einer beliebigen Sache — Münzen werden relativ selten und noch dazu ungern gebraucht[1] —, die schließlich zu nachtalmudischer Zeit im Verlobungsring besteht.

Ferner hat bei in der Hauptsache einseitigen (nicht bloß bei streng einseitigen) Verträgen derjenige, welcher eine Forderung, (und was in der talmudistischen Denkweise dasselbe ist)

---

[1] Die Zulässigkeit von Münzen ist der einzige Punkt, an welchem die Verlöbniswadia toleranter als die allgemeine Vertragswadia zu sein scheint, was in der Tat schon den Dezisoren auffällig ist (Glosse des Mardekhai Kid. § 488). Wir sagen mit Vorbedacht: scheint; denn diese Modifikation ist in dem Charakter des Verlöbnisses und einer weiteren Eigenart der in Betracht kommenden jüdischen Rechtsinstitute begründet:

Wo nämlich in den germanischen Rechten arrha und Wadia auftreten, neigen sie in der jüngeren Stufe dazu hin, ineinander zu fließen und ihre Funktionen sich gegenseitig zu übertragen (Heusler II 256, Hübner 445, Gierke, Schuld u. Hftg. 350), denn auch das Angeld mochte sich zum „Pfand“, der deutschrechtlichen Wadia, eignen. Hingegen ist das jüdische Vertragsschließungsrecht, wie gezeigt, durch den streng durchgeführten Gegensatz zwischen Preiszahlung und der davon abgespaltenen arrha einerseits und Warenvorleistung und der daraus hervorgegangenen Wadiation andererseits gekennzeichnet. Würde nun eine Münze als Wadia fungieren, so wäre sie doch zugleich Angeld; diesem müßte aber wiederum als Abzweigung der Preiszahlung im Fahrnisrecht jede haftungsrechtliche Wesentlichkeit abgehen. Anders aber beim Verlöbnis. Je ferner die Vorstellung vom Vorhandensein eines Brautpreises lag, je weniger man auf den Gedanken kommen konnte, die Verlöbnismünze sei das Äquivalent für die Braut oder der Teil eines solchen, sondern das Bewußtsein erstarkt war, es handelte sich hier um Dinge von unschätzbarem, in einem Zahlenmaßstab nicht ausdrückbaren Werte, desto weniger war eine Verwirrung der kaufrechtlichen Normen aus dem realen Wert der Verlöbnismünze zu befürchten, und desto unbedenklicher konnte sich hier die Form auch mit einer Münze anstelle einer andern Sache begnügen.

Zu dieser Exklusivität der Wadia fehlt es auch bei der arrha nicht an einem Gegenstück. Insofern diese letztere ausnahmsweise doch von Wesentlichkeit ist (so vor allem bei der jüngeren Immobilienveräußerung und unter gewissen Voraussetzungen auch bei der Fahrnis für die Erzeugung einer haftungslosen Schuld, s. ob. S. 116ff.), ist diese Fähigkeit der arrha lediglich aus der Preiszahlung hergeleitet und muß daher aussetzen, wenn eine Sache (nach ausdrücklicher Parteivereinbarung) zur arrha bestellt sein sollte (ob. S. 132 A. 2). Ebenso wie die Münze zur Wadia, ist die Sache zur arrha untauglich.

ein absolutes Recht, erwirbt, dem Vertragsgegner die Wadia zu überreichen[1]. Nun hat die Ehe in Israel gewiß noch weit mehr

---

[1] So Rab B. m. 47 a, j. Kid. I 5, 60c., (mittelbar) Bar. B. m., Kid., Ruth r. ibid., Targum zu Ruth 4, 7, 8. Das Zeugnis des Targum als das eines unbefangenen Beobachters der Rechtsförmlichkeiten seiner Zeit ist nicht hoch genug anzuschlagen.

Im hebräischen Text ist es zunächst unbestimmt, welcher von beiden Kontrahenten als Subjekt des Schuhüberreichens gemeint ist (darum die Interpretation dieses Verses in der zit. Bar strittig). Indessen darf man vielleicht darin, daß vorerst der seinen Anspruch abtretende Verwandte den Boas zur Vollziehung des Erwerbsaktes („Wohlan, erwirb dir!") auffordert und erst nachher von einem Schuhausziehen berichtet wird, einen Hinweis darauf vermuten, daß Boas, also der „Erwerber", den Schuh überreicht, so auch wiederum Targum. (Dabei ist am Ende von v. 8 nach frdl. Mittlg. Kahans statt וקני ליה mit Aruch v. מרע und dem Text der Antwerpener Polyglotte וקנא מיניה zu lesen.)

Bertholet (Handk.), Jirku (ZATW 37, 124), aber auch Pedersen (l. c. 53 A. 1) und neuerdings Ludwig Levy (Das Schuhsymbol i. jüd. Ritus, MGWJ 1918, p. 180) haben (der Vulgata folgend) diesen Punkt gänzlich übersehen. Deren Annahme eines Besitzübertragungssymbols schwebte ohnehin in der Luft, da ein solches dieser Art im Gebiete des ganzen jüdischen Rechts sonst nicht nachzuweisen ist, und auch Levy einen talmudischen Rechtssatz hierzu nur an den Haaren herbeizuziehen vermag, der Beweiswert der anderen von ihm beigebrachten Parallelen aus diesem Umstand aber sehr herabgemindert wird. Sein weiterer Hinweis zum Targum auf den Gebrauch des Handschuhs bei der altdeutschen Investitur ist ebenfalls verfehlt, denn dort überreicht ihn der Veräußerer zum Zeichen seiner Entäußerung, bzw. der Besitzübergabe, während nach dem Targum doch der Erwerber den Handschuh hingibt. Auch der babylonische *bukannu* kommt für eine Rezeption nicht in Frage, da er schon sehr früh — kurz nach Hammurabi — im Verschwinden begriffen ist (KU III 235, sowie Kohler-Ungnad, Assyr. Rechtsurk. 461) und zumal auch dessen Wesen noch nicht völlig geklärt ist (vgl. Koschaker, Krit. Viertelj. l. c. 426). Übereinstimmung herrscht darüber (Bertholet, Pedersen 96, wohl auch von Levy 183 anerkannt), daß Dt. 25, 9 nichts mit Ruth ibid. zu tun hat.

Endlich ist die ganz allgemein gehaltene Ausdrucksweise des vorhergehenden V. 7 lehrreich. Dieser Vers ist auf allerlei Verträge gemünzt („bei der Lösung und beim Tausch, um irgendeinen Vertrag zu schließen"), also nicht gerade speziell auf die Auflassung von Grundstücken. (Damit soll freilich nicht die Möglichkeit ausgeschlossen werden, daß u. U. auch bei den Juden zeitweise die wadiarechtliche Vorstellung in Beziehungen zu dem erwähnten Symbol gebracht und danach die Wahl des Wadialobjekts beeinflußt wurde.)

Der Vers denkt weiter offenbar besonders an die am häufigsten vorkommenden gegenseitigen Verträge. Die letzteren sind mit der (die

als in Altbabylon schon frühzeitig beiden Gatten Rechte ein-

Stelle der Vorleistung vertretenden) Hingabe des Wadialmittels seitens irgendeines der beiden Kontrahenten perfekt; weshalb auch die Phrase איש לרעהו „einer dem andern" in absichtlicher Unbestimmtheit gebraucht wird. Ebenso dürfte daher die Frage, welche Partei Geber und welche Empfänger der Wadia zu sein habe, auch zu talmudischer Zeit in den meisten Fällen keine Rolle gespielt haben, so daß sich verschiedene Bräuche herausgebildet haben mochten.

Wohl aber ist es, wie im Texte gesagt, bei einseitigen Verträgen so gehandhabt worden, daß, wer sich zum Erwerbe eines Rechts gegenüber dem andern anschickt, Geber, dagegen der sich haftbar machende Teil Empfänger der Wadia ist. (Obwohl die Stellung der Wadiation im Bürgschaftsgeschäft auch im jüdischen Recht ein Problem für sich ist, kann darauf hingewiesen werden, daß, soweit in gewissen Bürgschaftsfällen ein besonderes Wadiierungshaftungsgeschäft notwendig ist, der Bürge gegenüber dem Gläubiger als Empfänger der Wadia fungieren mußte, B. b. 176 b Ende.)

Damit dokumentiert sich schon rein äußerlich ein tiefgreifender rechtsgedanklicher Gegensatz zwischen dem Wesen der jüdischen und dem der germanischen Wadiation. Während für die jüdische Wadiation deren Abstammung vom Tausch diesseits klargelegt worden ist, dieselbe also ihr eigentliches Gegenstück in dem germanischen *launegild* finden würde, sind bekanntlich über die Bedeutung des deutschrechtlichen Wettvertrages die Meinungen sehr geteilt (Lit. bei Gierke, Dtsch. Privatr. III 330 A. 19 ff.). Sehen wir von der Lehre Amiras ab (dieselbe und deren Angriffe gegen die eigene Lehre hat Gierke, Schuld und Haftg. 270 ff. und zuletzt Dtsch. Privatr. l. c. mit Entschiedenheit zurückgewiesen), die Wadiation sei nur ein der Bürgenstellung eigentümlicher Formalismus, so hat dieselbe nach Gierke als Symbol der Vermögenshaftung zu gelten. Die Wadia repräsentiert das gesamte schuldnerische Vermögen, welches durch die Übergabe dieses Fahrnisstückes dem Gläubiger zu Pfand eingesetzt wird. Nach Herbert Meyer (Festschr. f. Gierke 980 f.) dient die Wadia der Personalhaftung, indem der Schuldner dem Gläubiger dadurch die Herrschaft über seine Person einräumt. Immer wurde also die deutschrechtliche Wadia von der sich verhaftenden Person gegeben, von dem Haftungsempfänger genommen.

Es ist daher interessant zu beobachten, wie verschieden sich die Verlöbniswadiation bei Juden und Germanen abspielen muß. Bei ersteren gilt, wie im Text angeführt, die Braut als Hauptverpflichtete und daher als der hauptsächlich seine Person verhaftende Vertragsteil. Die Braut (oder deren Vater als gesetzlicher Vertreter) nimmt daher die Wadia entgegen. Umgekehrt aber beispielsweise im langobardischen Recht. Dort verpflichtet sich der Vater zur traditio puella durch Hingabe der Wadia an den Bräutigam; der Bräutigam zur Heimführung der Braut durch Hingabe der Wadia an den Brautvater (Liber Papiensis, zit. bei Sohm 47

geräumt und Pflichten auferlegt[1], aber es wäre irrig, in Abrede stellen zu wollen, daß die Suprematie des Mannes einer der markantesten Züge des jüdischen Eherechts aller Zeiten ist. Die Frau tritt mit der Ehe unter die Gewalt des Mannes[2], nicht umgekehrt. Darum auch nimmt der Mann, in dessen Hände formell die Aufrechterhaltung des Ehebandes gegeben ist, dem Recht und Sitte die führende Rolle während der Ehe einräumen und dessen Vorberechtigung zum Wesen der jüdischen Ehe gehört, bei Eingehung der Ehe die Stellung desjenigen ein, der eine Befugnis, nämlich die eheherrliche Gewalt, erwirbt. Wie stets der Forderungsberechtigte, muß deshalb bei dem zur Ehe verpflichtenden Vertrag der Ehemann Geber der Wadia sein.

Empfänger der Wadia ist immer der aus der Obligation vorwiegend verpflichtete Vertragsgegner. Dessen Identifizierung kann nach dem Vorhergehenden beim Verlöbnis des volljährigen Mädchens *(bogreth)* keine Schwierigkeiten bereiten, denn dieses handelt bei der Eheschließung vollkommen selbständig[3]. (Dies ist nicht etwa talmudische Neuerung, sondern mit Sicherheit bereits in vortalmudischer Zeit so gehandhabt worden, da sämtliche tannaitischen Quellen übereinstimmend einen solchen Tatbestand voraussetzen. Zum Überfluß fehlt es

---

A. 45: Tu pater feminae, da vadiam ei, quod tu des ei eam ad uxorem et mittas sub mundio; et tu [sponsus] vadiam da, quod eas accipias etc.).

Die Herausstellung dieses Punktes entspringt einer freundlichen Anregung **Alfred Schultzes**.

[1] Alimentationsanspruch der Frau, Recht auf eheliches Gemeinschaftsleben (vgl. schon Ex. 21, 10 über die Nebenfrau), ganz abgesehen vom ehelichen Güterrecht. [2] Der technische Terminus hierfür ברשות הבעל, *biršuth habaal*, z. B. M. Keth. IV 5. 48 b.

Nur ist es einem (bereits ob. S. 18 A 1 gerügten) Mangel an juristischem Differenzierungsvermögen bei einer Reihe neuerer Schriftsteller zuzuschreiben, wenn diese die eheherrliche Gewalt (welche prinzipiell noch im heutigen bürgerlichen Recht besteht, ebenso spricht man auch da von „Herrschaftsrechten an fremder Person") dem sachenrechtlichen Eigentum gleichsetzen, zumal, vom Scheidungsrecht abgesehen, der Talmud die volle Selbständigkeit der Frau in materiell- und prozessualrechtlicher Beziehung gewährleistet, in einzelnen Fällen noch über das heutige deutsche Recht hinausgehend (vgl. z. B. StGB. §§ 195, 232 Abs. 3).

[3] Vgl. ob. S. 24.

auch nicht an einem nachweislich dem 9. Jhdt. ante angehörenden ausdrücklichen Zeugnis dafür[1]; und bei der Stabilität von Rechtssitten im Orient dürfen wir, da eine gesetzgeberische Neuregelung für den angegebenen Zeitpunkt gewiß nicht in Frage steht, mit aller Vorsicht auch für die vorhergehenden Jahrhunderte ein gleiches präsumieren.) Mit Recht ist also die Braut in eigenster Person Empfängerin der Verlönisgabe.

Dieser Wadialgedanke erläutert mithin einen weiteren Punkt, wo die Kaufvertragsidee versagt hatte. Wäre etwa die Frau, wie es die herrschende Meinung will, in vortalmudischer Zeit bloß Gegenstand eines Kaufvertrags und die Verlöbnisgabe, der „Scheinpreis", nur Nachfolger eines realen Brautpreises gewesen, so bliebe es doch auffällig, wieso der „Scheinpreis" plötzlich ganz unvermittelt seine Richtung verloren hätte, und nicht mehr wie dessen legitimer Vorgänger, der Brautpreis, dem Brautvater, sondern allein ausschließlich der Braut gegeben werden kann. Ziehen wir hier zur Klärung die deutsche Rechtsgeschichte herbei: Das vom pretium puellae abgespaltene Handgeld wird im Frühmittelalter, als ersteres sich schon längst zum Wittum gewandelt hat, noch immer an den Muntwalt gezahlt[2]. Dagegen enthalten die so zahlreichen, mit ihren Angaben doch wahrlich nicht geizenden talmudischen Quellen nichts, was auf eine derartige Übergangsstufe in der Vorzeit auch nur hindeuten könnte. Die talmudische Eheschließung der Volljährigen weiß nichts von einer väterlichen Mitwirkung, noch nicht einmal in der (dem deutschen Spätmittelalter eigenen) Abschwächung einer Konsenspflicht oder eines Vetorechts[3]. Dieses Argument wirkt dazu doppelt schwer bei einem Gebiete von sonst so zäher Struktur, wie sie beim jüdischen Eherecht zu beobachten ist. Faßt man aber die Verlöbnisgabe lediglich als eine Wadia auf (hingegeben, um den Abschluß des Verlöbnisvertrages herbeizuführen), so ist es nur in der Ordnung, wenn sie von der Braut als Kontrahentin angenommen werden muß.

---

[1] Vgl. ob. S. 22. [2] Vgl. u. a. Sohm 31 f.

[3] In dieser Beziehung sind außer den obigen Belegen besonders lehrreich Kid. 79a, Bar. Ned. 38b. Noch nicht einmal das väterliche Gelübde beschränkt die Tochter bei der Gattenwahl.

§ 22.

Nicht ganz so einfach verhält es sich allerdings bei dem minderjährigen (unter $12\frac{1}{2}$ Jahre alten) Mädchen (*ketana*, bzw. *naara*). Der Vater allein ist rechtlich befugt, die Minderjährige — mit oder ohne deren Einwilligung — zu verloben; jener selbst empfängt daher die Verlöbnisgabe[1].

Man hat bisher allgemein geglaubt, in letzterer zwangsläufig einen Rest des früheren Kaufpreises (und damit eine Erinnerung an die vormalige Verobjektivierung der Braut) zu sehen; eine Auffassung, deren Unrichtigkeit von uns im vorhergegangenen Teil dieser Untersuchung dargetan wurde. Vielmehr greift hier ein ganz anderes Prinzip Platz, dessen Übersehen seitens der Forschung zwar entschuldbar ist. Die verstreuten talmudischen Notizen lassen aber immerhin die Einheitlichkeit jenes Grundgedankens noch scharf genug erkennen, der da lautet: Die rechtliche Stellung der Minderjährigen beiderlei Geschlechts ist in der Hauptsache die gleiche. Selbst in der höheren Stufe der Minderjährigkeit sind diese nur beschränkt geschäftsfähig — in ältester Zeit wahrscheinlich noch gänzlich geschäftsunfähig — und unterstehen der väterlichen Gewalt. Sämtliche Verpflichtungsgeschäfte, besonders aber Verfügungen über Immobilien, Bevollmächtigungen schlechthin u. dgl. kann unter allen Umständen ausschließlich der Vater vornehmen[2]. Darum[3] kann auch der Minderjährige, ob Knabe[4]

---

[1] Zum Ganzen vgl. die Ausführungen ob. S. 24f. u. Keth. 40 b.

[2] Natürlich wollen die hier angewandten modernen Fachausdrücke bloß einzelne Züge drastisch illustrieren, keineswegs aber den Komplex der uns dabei geläufigen Vorstellungen auf die talmudischen Erscheinungen übertragen. Eine erschöpfende Charakterisierung des einschlägigen Rechtsstoffes ist eine Arbeit für sich. Wir heben nur einzelnes hervor:

Ehemals völlige Geschäftsunfähigkeit der Minderjährigen, noch aus M. Git. V 8, 59 b zu erkennen. Die Vorschriften des geltenden talmudischen Rechts unter einheitliche Gesichtspunkte zu bringen, fällt

oder Mädchen, sich nicht selbständig verloben oder antrauen. Alle Rechtshandlungen für das minderjährige Kind (Braut oder Bräutigam)[1] bei Verlobung und Trauung vollzieht allein der

---

schwer. Erwerbsfähigkeit u. a. M. ibid. 7, 59 a, B. m. I 5, 12 a. Unter väterlicher Gewalt oder Vormundschaft stehende Minderjährige, auch impuberes infantia majores sind sogar bei Mobiliarveräußerungen nicht selbständig geschäftsfähig, sondern immer verfügen nur Vater oder Vormund (Keth. 70 a, wo M. Git. V 7, 59 a restriktiv interpretiert wird. Das dort zwar nur über das Verhältnis von Vormund zum Mündel Gesagte muß arg. a min. ad maius für die Beziehungen zwischen dem Vater und dem seiner potestas unterstellten Kinde gelten, vgl. a. Sch. A. Ch. M. 235 § 2 Glosse). Sonderbestimmungen, die im Interesse des Mündels oder Kindes eine Verschleuderung seines Vermögens verhüten, für Immobiliargeschäfte arg. M. Git. ibid., Gemara 65 a, B. b. 156 a (vgl. Ch. M. l. c.); über Schenkungen s. besonders j. Git. V 9, 47 b; Erubin VII 6, 24 c; Maaser *šeni* IV 4, 55 a (wo überhaupt Abweichungen gegenüber dem babylonischen Talmud). Keine Bevollmächtigung (M. Git. VI 3, 65 a) oder Rechtsgeschäfte zugunsten Dritter seitens Minderjähriger möglich (b. Git. 64 b, j. ibid.).

Die väterliche Gewalt des talmudischen Rechts ist aber nicht die volle Gewalt über die Person des Kindes wie die römische patria potestas, sondern vornehmlich als Schutz-, Erziehungs- und Fürsorgegewalt gedacht. Das beweisen ihre Grenzen, besonders die Existenz von einem Sondervermögen des Kindes, welches die Mischna als bekannt voraussetzt (entgegen dem römischen filius familias, der gleich dem Sklaven bloß für den pater familias erwirbt). Von diesem freien Kindesvermögen steht dem Vater die Verwaltung zu, nicht aber die Nutznießung (M. Keth. IV 4, 46 b). In der Praxis sind ersteres freilich zumeist bloß dem Kinde gemachte unentgeltliche Zuwendungen Dritter, da der normale Arbeits- oder anderweitig zufällige Verdienst des Kindes zwecks Bestreitung der Unterhaltsaufwendungen dem Vater gebührt (M. Keth. ibid., B. m. I 5, 12 a; vgl. ab. Bar. B. k. 87 b).

[3] Der Talmud bezeichnet ausdrücklich die Erfordernisse von selbständiger Verlöbnisfähigkeit und sonstiger unbeschränkter Geschäftsfähigkeit als die gleichen.

[4] Folgt u. a. aus M. Kid. II 6, 50 b.

[1] M. Keth. IX 9, 90 a; Sanh. 76 b, 69 b, woraus hervorgeht, daß eine solche durch den Vater geschlossene Ehe des Minderjährigen diesen Namen nach Recht und Sitte trägt (vgl. a. Mech. ad. 21, 10).

Freilich war die Verheiratung des minderjährigen Knaben von jeher ungleich seltener wie die des gleichaltrigen Mädchens und wurde besonders scharf mißbilligt (Sanh. 76 b, anders dageg. Mech. ibid.). Der Charakter der Ehe des minderjährigen Mannes ist weiter entschieden nicht ganz homogen (vgl. M. Jeb. X 8, 96 b, 112 b über die Leviratspflicht; in strafrechtlicher Beziehung s. Sifra ad Lev. 20, 10, zit. Kid. 19 a, Sanh. 52 b, *Sifrē* ad. Dt. 22, 18; während aber diese Stellen, als Spezialvorschriften

Vater als gesetzlicher Vertreter des Kindes. Dem Wesen der gesetzlichen Vertretung widerstreitet es bekanntlich nicht, daß der Vertreter im Namen des Vertretenen mitunter auch gegen dessen eigenen Willen handeln kann (so auch beim minderjährigen Mädchen). Übrigens fiel in Israels alter Zeit die frühe Verheiratung der Mädchen unter die Fürsorgepflicht des Vaters, deshalb konnte dafür ebensowenig, als für eine andere Erziehungsmaßnahme, die Einholung der Zustimmung des davon betroffenen Kindes angebracht sein. Wenn auch bei dem minderjährigen Mädchen diese Vertretungsmacht mit der Trauung auf den Mann überging, so vertritt der Vater selbst damals noch die minderjährige Tochter bei Rechtsgeschäften gegenüber ihrem Gatten und überall dort, wo sonst ein Selbstkontrahieren des letzteren vorläge. (Beispielsweise bei Annahme des Scheidebriefes[1] oder gegenüber dem Levir[2]. Es braucht wohl kaum ausdrücklich gesagt zu werden, daß von einem dem Vater etwa zu zahlendem Äquivalent hier gewiß keine Rede ist.)

Die oben (S. 159ff.) verzeichneten Einzelbestimmungen aus dem talmudischen Personenrecht beweisen also den für beide Geschlechter prinzipiell[3] gleichen Umfang jener in der Jugendlichkeit begründeten Geschäftsunfähigkeit und ihres Korrelats,

---

gedacht, den sonstigen ehelichen Charakter der Verbindung voraussetzen, vgl. a. j. Kid. I 2, 59c bestreitet denselben Tos. II 1, nichts beweisend jed. M. II 6, 50b) und bildete denn auch bereits in der Pilpulistik ein sehr umstrittenes Problem, das mit dem Namen eines bekannten mittelalterlichen Autors (R. Juda ben Barsilai aus Barzelona) verknüpft wurde (Literaturnachweise u. a. bei R. Rapaport, Glosse zu den Resp. d. R. Chaim Kohen Rapaport E. H. 2; vgl. a. *Chelkath Meḥokek* 43 § 1; letzteres zu Unrecht auf Grund eines übernommenen Zitierfehlers, Halberstam, Sef. hašt. 151).

[1] M. Keth. IV 4, 46b; vgl. a. M. Git. VI 2, 64b, Kid. 43b.

[2] Bar. Kid. 44a.

[3] Damit wären vereinzelte Ausnahmen durchaus verträglich. (Aber die in einer Baraitha B. k. ibid. gemeldete Einräumung einer Vorzugsstellung an die Söhne, bei Deliktsobligationen der Eltern gegenüber ihren Kindern, wird von der anderen geleugnet.) Die Unterscheidung zwischen Sohn und Tochter in Mech. ad 21, 7 wurzelt in der familienrechtlichen Natur dieses Instituts, das auf die spätere Verehelichung der Tochter zugeschnitten ist (vgl. neb. Mech. u. M. d. R. S. dazu j. Kid. I 2, 59b; b. 18b). In der Praxis wurde die Schuldknechtschaft ehemals gewiß auch auf die männlichen Kinder erstreckt (II Kön. 4, 1).

der gesetzlichen Vertreterschaft, als Ausfluß der väterlichen Gewalt. Diese Begriffe mußten also den Talmudlehrern, wenn auch nicht dem Namen, so doch der Sache nach vertraut gewesen sein; was seine Bestätigung auch darin findet, daß der Talmud die Verlöbnisschließung im Zusammenhange mit sonstigen Stellvertretungsfragen bei der Minderjährigen erörtert (Kid. 43b, 44b).

Wie freilich die talmudischen Lehrer speziell das Verlöbnis definiert hätten, ob als ein vom Vater in eigenem Namen gegebenes Versprechen, die Tochter zur Ehe zu geben, oder als den namens der minderjährigen Braut erklärten Eheschließungswillen der letzteren, ist eine Frage, deren Beantwortung sich ein Dogmatiker von heute gewiß nicht entgehen ließe, sie mag hier aber auf sich beruhen. Denn in Wahrheit hat die talmudische Rechtswissenschaft das Verlöbnis überhaupt nicht definiert, wie denn der Talmud seiner ganzen Natur nach Abstraktionen als solche sehr selten aufstellt, sondern diese in konkrete Beispiele einkleidet. Was verschlägt es da, wenn diese Talmudlehrer sich hier an den üblichen Sprachgebrauch hielten, wonach — wie wir auch noch heute sagen — der Vater die Tochter „in die Ehe gibt". Die gleiche passivische Konstruktion erscheint auch bei der Verheiratung des Sohnes (vgl. die ob. S. 160 A. 4 zit. Belege), und nicht nur der des minderjährigen[1]. Wenn weiter die minderjährige Tochter bis zur Heirat faktisch regelmäßig im väterlichen Hause und von nun an in dem des Gatten wohnt, rechtlich aber mit diesem Aufenthaltswechsel ein Wechsel des Gewalthabers verbunden ist, so liegt es doch der an dem Sinnlich-Konkreten haftenden talmudischen Ausdrucksweise näher, anstatt abstrakt-modern von einer „Übertragung der familienrechtlichen Gewalt über die Minderjährige" einfach etwas natürlicher von einer „Übergabe des Mädchens in die eheherrliche Gewalt" zu reden (weshalb auch wir die Trauung zur Veranschaulichung traditio puellae nennen, ohne damit eine Präjudizierung zu beabsichtigen[2]). Dogmatisch-praktische Differenzen für die erwähnte Alternative ausfindig zu

[1] Ebenso bei der volljährigen Tochter *(bogreth)*, Ned. ibid.

[2] Der Vorgang wäre höchstens eine „Vergabung = Schenkung der Braut; (der Vater) schenkt sie dem Bräutigam" (Amira, v. Schwerin, w. S. 217 A., über die germanischen Rechte).

machen, dürfte ja äußerst schwer fallen. Wir wollen die Möglichkeiten Revue passieren lassen. Zunächst darf als bekannt vorausgesetzt werden, daß die als Minderjährige Verlobte (natürlich, soweit keine allgemeinen Strafausschließungsgründe zutreffen) auch in strafrechtlicher Beziehung höchstpersönlich gebunden ist. Ebenso versteht es sich von selbst, daß der Vater, auch wenn man ihn als gesetzlichen Vertreter der Braut ansieht, doch zugleich suo nomine zu jener nach der Sitte üblichen Mitwirkung bei Heimführung der Tochter verpflichtet ist, was sich ja auch formal schon aus dem Mitgiftversprechen des Vaters ergibt. Wo aber diese Frage in anderen Rechten akut wird, ob nämlich der Vater eigenmächtig, also ohne Rücksichtnahme auf den Willen des Mädchens, die Erfüllung der dem Verlöbnis entspringenden Pflichten verweigern und etwa bei Fälligkeit einer Geldbuße das Verlöbnis auflösen kann, steht sie im jüdischen Recht gar nicht zur Diskussion, da ohnehin die Verlöbnisscheidung gleichwie die Ehescheidung allein in die Hände des Mannes gelegt ist.

An einem einzigen Punkte steht die fragliche Distinktion im Hintergrunde, und es ist da interessant, welche Stellungnahme ihr gegenüber beobachtet wird. M. Keth. XIII 5, 108 b: Der Vater der Braut ist außerstande oder nicht willens, das Mitgiftversprechen einzulösen, weshalb der Bräutigam die Braut nicht heimführt, aber auch nicht zu scheiden bereit ist. Würde nun lediglich der Brautvater — ebenso wie aus der promissio dotis Schuldner — in bezug auf die den Inhalt des Verlöbnisses bildende Trauungsverpflichtung Gläubiger sein, so vermag er natürlich gegen das Verhalten seines Vertragsgegners nicht gut etwas einzuwenden. Die eigene vertragswidrige Handlungsweise gibt doch dem Vater gewiß keinerlei Berechtigung, vom andern Kontrahenten (dem Bräutigam) Erfüllung zu verlangen; geschweige denn zu fordern, dieser möge ihn und seine Tochter aus jener unangenehmen Lage befreien. Anders aber, wenn hier zwei wirtschaftlich zwar zusammenhängende, rechtlich aber durchaus selbständige Rechtsgeschäfte vorliegen: Das Rechtsgeschäft des Verlöbnisses mit der Verpflichtung zu trauen, bzw. sich trauen zu lassen, zwischen den Nupturienten einerseits, und die Bestellung der Mitgift zwischen Bräutigam und Brautvater anderer-

seits. Die Nichterfüllung des letzteren Vertrags ist dann ohne jeden Einfluß auf die der Braut gegenüber bestehende Verpflichtung des Bräutigams zur Heimführung. Ebenso wie die Frau den Mann, der die aus dem Wesen der Ehe zu folgernden Pflichten (und es handelt sich hier um deren vornehmste) beharrlich nicht erfüllt, auf Scheidung, d. h. auf Erteilung des vom Manne auszustellenden Scheidebriefs gerichtlich belangen kann[1], steht der Braut bei fortgesetzter Verweigerung der Heimführung das gleiche Recht zu. (Damit wird selbstredend materiellrechtlich an dem ausschließlich einseitigen Scheidungsrecht des Mannes nicht gerüttelt; die näheren Mittel zur Vollstreckung eines dahingehenden gerichtlichen Urteils gehören in eine Darstellung des talmudischen Zivilprozesses.) Die jerusalemische Praxis hat sich in ausdrücklicher Erwägung dieses Gedankenganges für die letztere Alternative entschieden und anerkannte damit ihrerseits das Prinzip, daß die minderjährige Braut selbst aus dem Verlöbnis nicht nur verpflichtet, sondern auch berechtigt wird. (Die sorgsamste Datierung dieses Gerichtsgebrauchs darf nicht unter den Beginn unserer Zeitrechnung heruntergehen[2]. Aber die ganze in Betracht kommende Sammlung von Entscheiden macht ihrer Anlage nach den Eindruck, als ragten die dort aufbewahrten Traditionen noch aus älterer Zeit herüber.)

Finden wir diesen Gedanken vom Subjektscharakter der minorennen Braut beim Verlöbnis hier klar formuliert[3], so

[1] Z. B. M. Keth. V 6, 61 b i. V. mit M. ibid. VII 1 (70 a) ff., M. Nedarim XI 12, 90b, vgl. a. Frankel 47.

[2] Vgl. Frankel, Hodegetica in Mischnam 61, Weiss l. c. I, 192.

[3] Die ganze Begründung, welche die Mischna durch den Mund Admons auf diesen Tatbestand verschwendet, lautet in lakonischer Kürze: Sie (die Braut) kann doch sagen: „Wenn ich selbst (die Mitgift) für mich festgesetzt hätte, so müßte ich wohl versitzen (falls mein Vater die Mitgift nicht gibt), bis mein Haar weiß wird. Da aber mein Vater (die Mitgift) für mich festgesetzt hat, was kann ich dafür. Entweder führe mich heim oder scheide mich!“

Der Nachdruck liegt sichtlich darauf, daß die Mitgift vom Vater bestellt ist; daß jener Anspruch auf Heimführung der Braut zusteht, bleibt dagegen gänzlich unbestritten. In bezug auf die letztere Tatsache kann es sich also bei dieser Dezision Admons keinesfalls um den Sieg einer neuen Rechtsanschauung über die ältere handeln. Vielmehr lag die entgegengesetzte Möglichkeit, daß aus dem Verlöbnis bloß dem Vater, nicht aber

haben wir allen Anlaß, sein Alter weit höher hinaufzurücken. Erinnern wir uns doch dessen, daß in biblischen Texten aus dem 8. Jhdt. und kurz danach, die Eheschließung schlechthin als ein Bund (*berith*) zwischen Mann und Frau bezeichnet wird, und der Zusammenhang zeigt, daß wir es dort nicht mit dichterischen Überschwänglichkeiten, sondern mit juristisch nüchternen Schlüssen zu tun haben (vgl. ob. S. 23). Die besonders hier in Betracht kommende Strafrede Maleachis hat dazu die Fälle in früher Jugend oder — besser gesagt — in frühester Kindheit verheirateter Mädchen im Auge, ungesehen dessen, daß solche Heiraten im alten Israel gang und gäbe waren. Da ferner, wie schon mehrfach betont, diese Auffassung der Eheschließung an sich gewiß nichts neues ist (und kaum etwa erst zu jener Zeit aufgekommen sein dürfte, aus welcher rein zufällig urkundliche Belege sich erhalten haben), sondern allseitig vorausgesetzt wird, erkennen wir, daß auch bei jener durch den Vater erfolgten Verlobung der Minderjährigen im israelitischen Recht die Braut als Kontrahentin angesehen wurde. Weil jedoch Unmündige, besonders Minderjährige (ohne Unterschied des Geschlechts)[1], keine Geschäftsfähigkeit besitzen, müssen alle rechtswesentlichen Handlungen durch den väterlichen Gewalthaber in Art eines gesetzlichen Vertreters erfolgen; darum hat auch anstelle der minderjährigen Braut deren Vater jene den Abschluß des Verlöbnisses bewirkende Handlung, den Empfang der als Wadia gedachten Verlöbnisgabe, vorzunehmen (bzw. muß dies in seiner Gegenwart geschehen).

---

der Braut Rechte entstehen, der Mischna so ferne, daß sie noch nicht einmal deren Zurückweisung für notwendig hält.

Die Antagonisten Admons gehen offenbar von der Auffassung aus, daß die Nichtidentität der Parteien in Verlöbnis- und Mitgiftvertrag die Konnexität der fraglichen Obligationen naturgemäß nicht aufhebt.

[1] Ähnlich der diesseitigen Argumentation versucht Ficker, Erbenfolge III 403, für die Franken die Gleichheit der Muntwirkungen gegenüber Sohn und Tochter darzutun.

§ 23.

Die von uns ausgesprochene Charakterisierung der Verlöbnisgabe als bloße Spezialart der Wadia soll indes eine zwiefache Begrenzung dieser Gleichung — nach oben und unten — nicht ausschließen. Nach oben freilich nur insofern, als diese Parallele nicht auf die Vorgeschichte der Wadiation ausgedehnt werden darf, so etwa, daß auch beim Verlöbnis der Vorläufer der Wadia in einer realen (wenn auch nicht notwendig in gemünztem Geld bestehenden) Vorleistung des Bräutigams zu erblicken sei („Tauschehe“ [1]). Wenn nämlich eine solche Möglichkeit im allgemeinen auch keineswegs von der Hand zu weisen wäre, so ist sie doch hier — sobald wir an historische Zeiten denken — zufolge eines Zusammentreffens zweier Erscheinungen in der Geschichte des israelitischen Eheschließungsrechts in hohem Grade unwahrscheinlich. Erstens darum — diesbezüglich muß allerdings das Ergebnis der Behandlung des biblischen Materials weiter unten (§§ 29, 30) in Verknüpfung mit bereits vorangegangenen Darlegungen (§ 10 ff.) vorausgenommen werden —, weil der älteste israelitische Eheschließungsakt allein in der Tradition der Braut ins Ehebett bestand, ohne daß das Erfordernis einer Gegenleistung auf seiten des Bräutigams nachzuweisen wäre [2]. Weiter hatte aber, wie Rückschlüsse ergeben, diese Einheitlichkeit der Eheschließung im israelitischen Volksleben außerordentlich lange Zeit hindurch tief Wurzel geschlagen [3]. Die Abspaltung des Verlöbnisses mag daher erst in einen Zeitabschnitt fallen, wo das allgemeine Vertragsrecht nicht mehr beim realen Tausch beharrte, sondern bereits zum Gebrauch der Wadia als reines Symbol gelangt war. Und damals hat man wohl jenes „Scheingeschäft“ der allgemeinen Wadiation auf das Eheversprechen als Verlöbniswadiation übertragen.

---

[1] Dieses Wort hier natürlich nicht im Sprachgebrauche Posts, Gr. I 317.

[2] Also = „Schenkung der Braut“, s. ob. S. 162 A. 2. [3] S. ob. S. 55 ff.

Unterschied sich nun diese Verlöbniswadia (*kidušin*) den Qualitätserfordernissen nach in ihren Anfängen in nichts von der allgemeinen Vertragswadia (*chalipin*), so trennten sich später die Wege beider. Für die talmudische Rechtsliteratur ist die Wadia zwar grundsätzlich noch immer, wie oben bemerkt, ihrerseits wiederum ein bloßer Anwendungsfall des Tauschgeschäfts. Aber die Nachwirkungen jener fortschreitenden Vervielfältigung der Wirtschaftsformen machen sich schon da an allen Ecken und Enden bemerkbar. Der reale Tausch mußte auch bei den Juden mit zunehmender Geldwirtschaft dem ökonomischen Denken als doppelter Kauf mit gegenseitiger Hingabe der Ware an Erfüllungsstatt des Kaufpreises erscheinen und entfernte sich so auch im juristischen Denken von seinem Vorgänger, dem Tauschhandel, gleichen Schritts[1], als er sich dem Kauf näherte. Eine diametral entgegengesetzte Richtung hat nach der obigen Darstellung (S. 155 ff.) die Wadia eingeschlagen. Sie verlor nicht bloß an realem Wert, sondern auch zum Ende ein gut Stück der Reminiszenzen hieran. Eine Tendenz, wie sie allein innerhalb der talmudischen Quellen von uns oben verfolgt werden konnte. Man erhält eine ungefähre Vorstellung über den Umfang der Wandlung, sobald man bedenkt, daß frühere essentialia negotii (beispielsweise die Feststellung des Wertes jenes Wadialmittels und dessen Übereignung an den Vertragsgegner) zu naturalia und gar accidentalia herabglitten, während Bestimmungen gegenteiligen Inhalts über die beiden letzteren Stufen hinweg schließlich beinahe essentiell wurden. (Von spättalmudischer Zeit an ist die Unerheblichkeit einer realen Werthöhe des Wadialmittels[2] und dessen nachherige Rückgabe ein der Wadiation eigentümliches Merkmal.) So mußten Tausch und Wadiation, ursprünglich miteinander verwandt, später mit aller Gewalt auseinander streben. Die völlige Sprengung des in der letzten talmudischen Schicht wenigstens noch dem Namen nach einheitlichen Bandes von realem Tausch

[1] Dieses Gefühl kleidet der Sch. A. Ch. M. 203 § 1 deutlich genug in Worte, wenn er hervorhebt, daß ein ernstgemeinter Tausch auch noch unter den Begriff des *chalipin* falle.

[2] Erhellt aus der quaestio B. m. 47 a. Zusammen mit der Entscheidung Rabas reflektiert die letztere das Fließen der Rechtsanschauung.

(*chalipin šawe bešawe*) und Wadiation (*chalipin* schlechthin) war der mittelalterlichen Literatur vorbehalten[1]. Diese mit der Wadia vorgegangenen Veränderungen, zu welchen auch die germanischen Rechte eine Parallele bieten dürften[2], haben im jüdischen Recht nichts Auffälliges an sich. Merkwürdig ist im Gegenteil bloß das Eine. Die Verlöbniswadia ist von all diesen Wandlungen ganz unberührt geblieben. Diese Erscheinung deutet auf eine Eigenart des jüdischen Rechts hin; folgende Gründe sind da beachtlich:

Das Vertragsrecht untersteht einer weitreichenden Souveränität der Parteiwillkür. Deshalb passen sich die Vertragstypen fortwährend den wandelnden Verkehrsbedürfnissen an. Mit dem Wechsel ihres wirtschaftlichen Zweckes geriet auch der ursprüngliche Sinn der Formen in wachsende Vergessenheit. Es wurden ihnen der jeweiligen Verkehrsauffassung entsprechende Zweckbestimmungen auferlegt und die Formen danach umgestaltet; die rechtsgeschäftlichen Formen befinden sich demnach in fortwährendem Flusse. Als ein diese Liquidität begünstigendes Moment erwies sich (ähnlich der römischen in jure cessio) beim Talmud das vor Gericht oder Zeugen abgelegte Geständnis einer Partei. Infolge der Herrschaft des Prinzips der Parteiwahrheit[3] durfte im talmudischen Zivilprozeß die objektive Wahrheit einer (in Gegenwart von Zeugen abgegebenen übereinstimmenden) Erklärung beider Parteien, das Rechtsgeschäft sei bereits formgerecht abgeschlossen, nicht geprüft werden, soweit Rechtswirkungen zwischen den Parteien in Frage kommen. Damit aber war für die Umgehung sämtlicher Formvorschriften Tür und Tor geöffnet. Es bedeutete nur einen kleinen Schritt auf der einmal betretenen Bahn weiter, wenn mangels einer ausdrücklichen Willenseinigung der Parteien — gleichermaßen wie dem Parteiwillen — den Verkehrsanforderungen Rechnung

[1] Bes. dem Tosafisten R. Jakob Tam (B. m. 46 b), dessen Theorie dogmatisch in vorbildlicher Klarheit *Pnē Jehošua* (18. Jhdt) ibid. 45 b ausbaut.

[2] Nach der Lehre Gierkes (ob. S. 156 A.) ist diese geringwertige Wadia ja eine Abzweigung der Pfandsetzung.

[3] Eine der bekanntesten, an unzähligen Stellen (z. B. Tos. ibid. I 10, Gem. 3 b) angeführten zivilprozeßrechtlichen Regeln lautet: הודאת בעל דין כמאה עדים דמי. Das Geständnis einer Partei wiegt 100 Zeugen auf (vgl. Bloch, Zivilprozeßordnung n. mos.- rabb. Recht p. 41).

tragend, ein solcher Wille fingiert wurde[1]. Ebensowenig wie jemand den Parteien verwehren konnte, eine noch so geringfügige Sache rechtlich als Tauschmittel anzuerkennen, wenn sie sich darüber einig waren, mußte umgekehrt die von der Verkehrsauffassung getragene Fiktion auch über das Fehlen anderer rechtswesentlichen Qualitäten hinweghelfen.

Dies alles im Grunde Selbstverständliche ist hier nur darum in solcher Ausführlichkeit gesagt worden, damit die negative Bedeutung dessen genügend gewürdigt wird, daß die soeben dargetanen Momente in ihrer Gesamtheit für die Verlöbniswadia nicht in Betracht kommen. Denn das Verlöbnis ist Eingehung der Ehe; das Institut der Ehe ist aber über reine Parteiwillkür erhaben. Der Umfang der ehelichen Pflichten mit deren durchaus publizistischem Charakter tragenden strafrechtlichen Wirkung — wir zeigten das (ob. S. 18) noch aus der ältesten israelitischen Zeit — bleibt nie freier Parteidisposition überlassen. Wie dem Rechtsverhältnis selbst ermangelte es darum auch den Gründen seiner Entstehung und Endigung der Elastizität des übrigen Privatrechts (eine etwa zwischen den Eheleuten mündlich vereinbarte Scheidung würde beispielsweise, da Urkundenform vorgeschrieben, nicht die geringste Rechtswirkung auslösen). Die Nupturienten konnten also, beabsichtigten sie eine endgültige Ehe einzugehen, sich nicht durch gegenseitigen Verzicht über eine ihnen noch so unbequeme Einzelbestimmung der Eheschließung hinwegsetzen; ebenso wie heute im Statusprozeß der Richter nicht durch die Parteiverfügung gebunden ist, sondern die objektive Wahrheit (den wirklichen der Rechtslage entsprechenden Zustand) ermitteln muß.

Jener aus dem Hinüberspielen der Ehe in das öffentlichrechtliche Gebiet herrührende relative Konservativismus von Eheschließungs- und Ehescheidungsnormen ist aber hier gegenüber den Rechtsordnungen anderer Völker noch um ein erhebliches gesteigert; eine notwendige Folge jener gegenseitigen Durchdringung von (öffentlichem) Recht und Religion in Israel, sowie der ein und denselben Organen anvertrauten Pflege von Rechtswissenschaft und Theologie[2]. Die Ehe und die Gründe ihrer

---

[1] Vgl. beispielsweise Tosaf. B. b. 44 b v. דלא.

[2] Für eine bisher noch ausstehende Charakterisierung des Gesamtgeistes des jüdischen Rechts kommt einstweilen der anregende Versuch

Entstehung und Endigung tragen in dem religiösen Recht par excellence, dem jüdischen, ausgesprochen religiösen Charakter. Verlöbnis- und Scheidungsakt sind darum nach Auffassung der jüdischen Theologie-Jurisprudenz gleich religiösen Institutionen jeglicher Derogation entzogen. (Das Bestreben dieser Zwillingsdisziplin ging im Gegenteil dahin, eine Milderung und Abschwächung jener Normen zu verhüten. Die Fortbildung bestand darum hier nicht in einer Subtraktion von Formen, sondern höchstens darin, daß sich den alten Normen neue Kautelen, bzw. Vorbeugungsmaßnahmen [*gezeroth*] ansetzten).

So stand es in der Tat insbesondere beim Scheidebrief (*get*[1]) und — was uns vor allem angeht — bei der Verlöbniswadia. Die Verlöbniswadia (*kidušin*) wurde, wie schon ausgeführt, vom allgemeinen Vertragsrecht als ein dort übliches Perfektionsmittel übernommen; diese Verlöbniswadia war danach bei ihrer Entstehung lediglich ein Spezialfall der allgemeinen Vertragswadia (*chalipin*). Zu jener altersgrauen Vorzeit trug aber diese allgemeine Vertragswadia noch manche Spuren ihres früheren realen Wertes an sich, die in den talmudischen Quellen bereits überwuchert sind. Diese — besonders in spät- und nachtalmudischer Zeit fortgesetzte, aber schon vorher begonnene — Abschleifung und Entwicklung der allgemeinen Vertragswadia hat aber die Verlöbniswadia, infolge der erwähnten Vorstellung vom religiösen Charakter der Ehe, nicht mitmachen können. Die Verlöbniswadia hat sich jeglicher Modifikation des Zeitgeistes gegenüber widerstandsfähiger und starrer gezeigt als ihre ältere

---

M. W. Rapaports, Das religiöse Recht und dessen Charakterisierung als Rechtstheologie (Beih. 12 f. d. Mitglieder d. Intern. Vereinigung f. Rechts- und Wirtschaftsphilosophie) in Betracht.

Zwecks Vermeidung von Mißverständnissen in bezug auf das hier Vorgetragene muß die irreführende Anwendung des Terminus „Öffentliches Recht" bei Rapaport 49 („Das Öffentlich-Rechtliche wird religiös nach den privatrechtlichen Gesellschaftsnormen behandelt" usw.) richtig gestellt werden. Rapaport meint gewiß nur — ungeprüft, ob seine Behauptung auch in dieser Einschränkung haltbar — einen engen Ausschnitt des öffentlichen Rechts, nämlich die Lehre von den staatlichen Organen.

[1] Den gegenüber allen sonstigen Änderungen im Urkundenwesen treu bewahrten Konservativismus des aus der ältesten Zeit herübergenommenen Scheidebriefformulars hat die sorgfältige Untersuchung Blaus l. c. sichergestellt, vgl. bes. II Ende.

Schwester, die allgemeine Vertragswadia[1]. Als daher die Wadiation solche Formen angenommen hatte, die mit ihrem Wesen nach alter Auffassung unverträglich waren, konnte in nachweisbar spättalmudischen Lehrbemerkungen der dogmatisch unzweifelhaft richtige Satz ausgesprochen werden (das historische Problem lag natürlich außerhalb der damaligen Interessensphäre), daß die Wadiation, d. h. die Wadiation in ihrer damaligen, verblassten, aller Spezifika baren Gestalt — kein Verlöbnisgrund sei[2]. So ist es gekommen, daß das jüdische Verlöbnisrecht die ältere (sonst längst überlebte) Stufe der Vertragswadia repräsentiert. — Ein Beispiel von einem einzigartigen Konservativismus, wie ihn das jüdische Recht oft aufweist.

---

[1] Von Entwicklungsansätzen ist höchstens soviel zu spüren, als sich eigentlich aus der rein formalistischen Behandlung der Verlöbniswadia von selbst ergibt (so die Sentenz Samuels über die Verlöbnisgabe, welche hinter den Mindestwert einer Perutha noch so weit zurück bleibt: „vielleicht ist der Gegenstand in einer anderen Gegend doch eine Perutha wert." — Kid. 12a, dazu s. bes. *Pne Jehošua* und R. Isaak. b. Ascheri I 17, a. *Rašba*). Aber auch dieselben stoßen auf heftige Opposition (ibid. a. b; vgl. auch die weitgehende Einschränkung Maimonides', H. *Išuth* IV 19) und bezwecken von vornherein gar keine Vereinfachung der Verlöbniswadiation, sondern bewegen sich im Gegenteil nach der durch die religiöse Skrupulosität vorgezeichneten Richtung, partielle Verlöbniswirkungen trotz des Fehlens eines rechtsgültigen Verlöbnisses zu antizipieren (ibid., Bewirkung eines „zweifelhaften" Verlöbnisses, *kidušė safek*, i. S. von w. S. 189 A., s. Sch. A. E. H. 31 §§ 3, 4).

[2] אין אשה נקנית בחליפין. *en iša niknith bahlipin*. Kid. 6 b, vgl. a. 3a. (Die falsche Auffassung der Stelle seitens Holdheims 104 und Levys IV 339 verkennt den *chalipin*-Begriff.) Ersterer Ausspruch frühestens dem 4. Jhdt. angehörig; letztere Diskussion stammt nach dem Zeugnis des Scheribabriefes (ed. A. Neubauer, Mediaev. Jew. Chron. p. 26) gar von den (nach Abschluss des Talmuds lebenden) Saboräern

Zur Sache vgl. Tosafoth RJD, Abne Miluim 29 § 2. Die unüberwindlichen Schwierigkeiten, mit denen — von den Tosafisten angefangen — die Dogmatik zu kämpfen hat, um diesen Satz in das talmudische System einzuordnen, dessen Verlöbnisrecht sonst dem Wadialrecht durchaus parallel läuft, sind wie öfters der Prüfstein für die Richtigkeit unserer historisch orientierten Hypothese. (Wie stark immer die Verwandtschaft von Wadia und Verlöbnisgabe empfunden wurde, zeigen die Versuche der eingangs erwähnten Autoren, den Satz nach der üblichen Auffassung gänzlich zu eliminieren. Noch in dem saboräischen Lehrstück 3a ist wenigstens der Fragesteller über die Anzweiflung dessen höchlichst verwundert.)

§ 24.

Jener Gesichtspunkt der Wadia eröffnet gleichermaßen das Verständnis für die einzige weitere Verlöbnisart des jüdischen Rechts[1], die der Einreihung in das seitens der Forschung gelehrte übliche System der Kauf- oder Scheinkaufehe widerstreben mußte, weil hier auch nicht die mindeste Andeutung eines Scheinpreises ausfindig zu machen war[2]. Wir meinen das Urkundenverlöbnis (*kidušē štar*), über welches wir — unserem bisher angewandten Verfahren gemäß — im Rahmen der allgemeinen Lehre von der Perfektion der Verträge und der diesbezüglich oben dargetanen Resultate handeln werden.

Jene den Vertragsabschluß bewirkende jüdische Wadia, *chalipin*, (einmal von der Bahn einer effektiven Vorleistung abgedrängt) bestand, wie wir sahen, seit sehr alter Zeit in einer ganz geringfügigen, ökonomisch nahezu wertlosen Sache. Als Wadialmittel waren darum, ehe eine Uniformierung erreicht wurde, die verschiedensten Dinge im Umlauf, und da gewiß ebensogut wie der Tuchzipfel oder ein Sichelschaft, auch ein Papyrus oder ein Tonscherben. Nun hat die Wadia ferner nicht bloß der (haftungsbegründenden) Vertragsperfektion, sondern auch — ganz wie in den germanischen Volksrechten — zur Beweissicherung gedient. (Bei einseitig schuldbegründenden Verträgen hatte vielleicht auch die Vorstellung von einem früher realwertigen Pfande mit darauf hingewirkt, daß der Schuldner nur

---

[1] Nach der dogmatisch-theoretischen Klassifizierung der Mischna Kid. I 1 gibt es freilich drei Entstehungsgründe der Ehe, die historische Untersuchung ob. S. 35 f. zeigte jedoch, daß der in der Mischna zuletzt genannte kein bloßes Verlöbnis erzeugt.

[2] Nur einige ältere Schriftsteller waren auf diesen Gedanken gekommen (so Holdheim 140) und von Neueren Billauer 40, weil die Urkunde auch bei der Immobiliarveräußerung eine Rolle spielt. Wie wenig sich die Schriftform bei der Eheschließung aus der Kaufehe organisch herleiten läßt, hat neuerdings wieder überzeugend Koschaker 199 betont (und denn auch für den bekannten § 128 C. H. sumerischen Einfluß wahrscheinlich gemacht).

gegen Rückerstattung der Wadia zur Leistung verpflichtet war[1].) Ein solches Beweismittel war um so notwendiger, als im jüdischen Zivilprozeß die Beweislast vor allem dem Kläger oblag, und es n ältester Zeit zur Klagabweisung noch nicht einmal stets eines Reinigungseides des Schuldners bedurft hatte[2]. Der Gläubiger war daher, wenn der Schuldner den Vertragsabschluß (Haftungsgeschäft) leugnete, an der Realisierung seines Anspruches verhindert. Von der Zuziehung von Geschäftszeugen abgesehen, wurde daher auf jene Kombination von Beweis- und Haftungsfunktion in der Wadia zurückgekommen. Diese individuelle Erkennbarkeit des Wadialmittels ergab sich am ehesten bei dem Schreibzwecken dienenden Papyrus oder der Tonscherbe[3]. Das untrüglichste Mittel aber zu einer die Überführung des leugnenden Vertragsgegners ausreichenden Individualisierung einer Wadia dieser Art ist die Schrift. Während die schriftunkundigen Germanen bisweilen sich mit der Einritzung von Runen in Holzstäbchen begnügen mußten[4], lag es bei den kulturell unvergleichlich höher stehenden Israeliten, deren weiteste Volksschichten mit der Schreib- und Lesekunst vertraut waren[5], näher, daß sich der Kontrahent dabei auf den Vertragsinhalt (bei einseitigen Verträgen also der Schuldner auf den Inhalt seiner Verpflichtung) schriftlich festlegte. Während aber sonst der Besitz der Wadia seitens des Gläubigers unmittelbar nur die Tatsache der Vertragsperfektion beweist, nichts aber über den Inhalt der Obligation besagen kann, wurde die Skriptur auf dem Wadialgegenstand selbst angebracht. Der Schuldner stellte in eigener Person die Schuldurkunde aus, überreichte sie darauf dem Gläubiger und hatte dieselbe später vom Gläubiger

[1] Vgl. ob. S. 147 A.

[2] B. k. 46 a, vgl. Bloch, Civilprozeßordng. 43, 65; Kohler, Recht der orient. Völker 82.

[3] Ostraka waren auch als Kontraktstafeln besonders häufig, u. a. Bar. Kid. 9 a, nebst Parallelst., vgl. Blau, Papyri u. Talmud in gegenseit. Beleuchtung p. 13.

[4] Vgl. Heusler I 87.

Ähnlich bedienten sich die (afrikanischen) Maravesleute eines (jedenfalls genügend individualisierten) Pfeiles oder einer Armbinde als Quittung (Schmidt, ZVR 34, 453).

[5] Vgl. Blau II 81; s. allein Ri. 8, 14.

einzulösen. Die jüdische Dispositivurkunde ist also nur ein Spezialfall der Wadia, was seine Bestätigung auch darin findet, daß die hauptsächlichen Regeln der Wadia für die Urkunde gelten[1]. Sowohl bei der Verlöbnisurkunde, der Immobiliarverkaufsurkunde und dem Schuldschein geschieht die Perfektion des Vertrags (ganz entsprechend der Wadiation) durch die Urkundenbegebung (ebenso wird das Eheband durch die Übergabe des Scheidebriefes gelöst)[2]. Wiederum war der Schuldner nur gegen Präsentation der Urkunde (wie früher, der Wadia) zur Leistung verpflichtet. Bei der Einlösung wurde die Urkunde zumeist vernichtet (als Papyrus zerrissen, als Ostrakon zerbrochen[3]). Die Verkörperung der Obligation in der

[1] Ganz analog wird von germanistischer Seite die Entwicklung der deutschrechtlichen carta aus der Wadia angenommen, bes. Franken 242, Brunner, Forschg. z. Gesch. d. dtsch. u. franz. Rechts 629, Z. Gesch. d. röm. u. germ. Urkunde I 16, Hübner 441, Schröder 306 (etwas variierend), Gierke, Schuld u. Haftg. 330. Das Hauptbedenken Heuslers I 89 gegen Franken erledigt sich für uns dadurch, daß im jüdischen Recht die Urkundenbegebung auch in der „Blütezeit der Wadiation" üblich ist.

Unter diesem Gesichtspunkt verstehen wir auch jene bis zum Überdruß in Baraithoth (Kid. 9 a, 26 a u. Parallelst., Tos. I 2) wiederholte Feststellung, für die Rechtsurkunde sei keinerlei Mindestwert vonnöten (. . „noch nicht mal eine Perutha"), ein Passus, dessen Trivialität schon die scharfsinnigen Tosafisten (B. b. 51 a u. Parallelst.) bemängelt hatten. Bei dem hier aufgedeckten Zusammenhang zwischen jüdischer Dispositivurkunde und Wadia wird es jedoch klar, daß die Baraitha eine noch fluktuierende Volksanschauung zurückweist, welche — historisch ganz konsequent — auch bei der Urkunde die Erinnerung an den früheren realen Wert der Wadia bewahrt hatte, wie dieselbe noch aus j. Kid. I 1, 58 c, zit. w. S. 176 A. 2, herauszuhören ist.

[2] Ausdrücklich Tos. Kid. I 2, j. I 1: „Sobald er (die Verlöbnisformel) auf den Tonscherben geschrieben hat und denselben der Braut übergab, so ist sie verlobt". (Über den Scheidebrief vgl. z. B. arg. M. Git. VIII 1, 77 a.)

Wesentlich für den Eigentumsübergang oder die generalhypothekarische Haftung ist ebenfalls die Urkundentradition, weshalb auch deren Bezeugung selbst für den Beweis erheblich (עדי מסירה כרתי), B. b. 170 a, M. Git. IX 4, 86 a u. Parallelstellen. Erst die jüngere Ansicht (R. Meir) bewertet vor allem in letzterem Punkte die auf der Urkunde signierenden Zeugen höher (עדי חתימה כרתי), ohne aber die konstitutive Wirkung der traditio cartae besonders bei Eingehung und Auflösung der Ehe anzutasten.

[3] Z. B. M. Sota I 5, 7 a; darum heißt die Quittung neuhebr. *šobēr* = Zerbrecher der Schuldurkunde (vgl. Blau II 65), später nur figürlich

Urkunde ging so weit, daß der Schuldner in ältester Zeit bei Verlust des Schuldscheins noch nicht einmal gehalten war, gegen Ausstellung eines Mortifikationsscheins *(šober)* Zahlung zu leisten[1]. Der Beweiswert des Urkundeninhalts für einen etwaigen späteren Rechtsstreit war damals noch von verhältnismäßig geringer Bedeutung. Es beeinträchtigte die Gültigkeit der Urkunde nicht, wenn man sie aus solchem Material anfertigte, das leicht Fälschungen zuließ und einen Echtheitsbeweis ausschloß (M. Git. II 4, 21 b, Tos. Kid. I 2). Die Bestätigung der Urkunde durch die Zeugenunterschriften, sowie der Vermerk über Datum und Ort der Ausstellung fehlen bei diesen Urkundarten in ältester Zeit gänzlich und waren in einer anderen Periode bloß fakultativ[2].

Insofern aber die Urkunde vermittels ihrer erhöhten Eignung zum Beweismittel über die Wadia einen Vorteil besaß, war hierdurch der Impuls für eine Bewegung in ganz anderer Richtung gegeben; denn ein noch stärkerer Beweiswert als der vom Schuldner ausgestellten Urkunde (gegenüber welcher der Schuldner immerhin den Einwand der Fälschung erheben mochte) wohnte der von Zeugen über den Vertrag errichteten, dann zumeist objektiv stilisierten Urkunde inne. Es steht hier nicht zur Untersuchung — und ist vielleicht, von Vermutungen abgesehen, gar nicht feststellbar —, ob diese Entwicklung den Typ einer durch Zeugen ausgefertigten Beweisurkunde über den vornehmlich durch gewöhnliche Wadiation erfolgten Vertragsabschluß schon vorgefunden hat und daran Anlehnung suchte[3], oder ob sie von selbst auf eine verwandte Gestaltung hinsteuerte. Kurzum das Resultat ist dies: Die subjektive (vom Vertragsgegner an den Destinatär ausgestellte) Urkunde[4] machte bei den meisten

verstanden. Unzureichend Krauss III 187 (nach ihm müßte doch jede Urkunde *šobēr* heißen).

[1] M. B. b. X 6, 170 b, Gem. ff.

Die gleichen Sätze gelten für die germanische Urkunde, Gierke l. c. 331.

[2] Folgt u. a. aus M. Git. IV 3, 34 b; IX 4, 86 a; darüber die gründliche Untersuchung Blaus 85. Gleiches gilt für die nordgermanische Urkunde (Amira I 307).

[3] So hat sich, wie die grundlegenden Forschungen Brunners op. cit gezeigt haben, die Kombination von carta und notitia in den germanischen Rechten vollzogen.

[4] Die Immobiliarverkaufsurkunde lautet in einer tannaitischen Quelle einfach: „Mein Feld sei dir verkauft" (Bar. Kid. 26 a und Parallelst.).

Geschäftsarten der (von den Geschäftszeugen) objektiv abgefaßten, aber nunmehr mit selbständiger Dispositivwirkung ausgestatteten Urkunde Platz[1]. Während die älteren Urkundformulare nur als Ausnahme erscheinen oder sich bloß in dem besonders zähen Eherecht erhalten konnten[2], bieten die talmudischen Quellen in der Hauptsache das Bild der letztgeschilderten fortgeschritteneren Stufe. Das beweisrechtliche Element der Skriptur wurde immer mehr in den Vordergrund gerückt und mit der konstitutiven Wirkung vereinigt[3], so daß die jüngere talmudische Theorie den Eintritt der Vertragsfolgen in die Vollziehung der Zeugenunterschriften (als Fertigstellung der Urkunde) verlegte[4], ohne aber letzten Endes damit gegen die ältere Begebungstheorie durchzudringen, die auch von den Kodifikationen rezipiert ist (Maimonides, H. *Gerušin* I 15, Sch. A. Ch. M. 51 § 7, E. H. 130 § 6). Jene schrittweise Umarbeitung der früheren subjektiven Urkunde zur objektiven (bzw. das Zusammenfließen der ersteren mit einer schon bestehenden bloßen Beweisurkunde) läßt sich in der Geschichte des Urkundenstils verfolgen und bildet den Gegenstand eines besonderen Exkurses IV.

Diese wohl oftmals im Briefstil gehaltene Urkunde wies auch entsprechend der römischen epistola (ille illi salutem; Mitteis, Röm. Privatr. I 293) und dem griechischen χειρόγραφον (ὁ δεῖνα τῷ δεῖνι χαίρειν; Mitteis, Grundzüge 55) die Grußformel auf (וישׁאל אני בשׁלום פלוני), welche bisweilen noch in der talmudischen Zeugenurkunde vorkommt (Tos. Git. IX 9, zit. 87 a, B. b. 176 a, i. V. mit j. Git. IX 7, 50 b; j. Sebuoth V 4, 36 b, vgl. Fischer 183).

[1] Vgl. die Formulare in *Sefer haštaroth* und den anderen Sammlungen.

[2] Hier gilt auch (vgl. ob. S. 174 A. 1), daß die Verlöbnis- und Scheidungsurkunde, welche auf mit einem religiösen Nutznießungsverbote behafteten Material errichtet wurde, ungültig ist; die Urkunde soll „wenigstens einem Vermögenswerte kompatibel sein“ (ראוי הוא להשׁלים עליו). j. Kid. I 1, 58 c. Der babylonische Talmud (Git. 20 a) hingegen hat bloß die jüngere Ansicht rezipiert, die ehemalige Kontroverse ist aber auch da noch zwischen den Zeilen zu lesen.

[3] Dieses Dualismus waren sich Talmud (Git. 22 b) und Tosafisten (Kid. 9 a v. כתב) wohl bewußt.

[4] Vgl. ob. S. 174 A. 2.

§ 25.

Die gleichen Entwicklungsstufen der jüdischen Rechtsurkunde im allgemeinen durchlief auch die Verlöbnisurkunde *(štar kidušin, štar erusin)*[1]. Die Anfänge der Verlöbnisurkunde werden nach beiden Richtungen hin dadurch charakterisiert, daß sie einerseits ein bloßer Spezialfall der Verlöbniswadia, andererseits ein Spezialfall der jüdischen Dispositivurkunde ist. Es mag sein, daß einmal in vorhistorischer Zeit ein leerer Papyrus Verlöbniswadia gestanden hat. Im talmudischen Recht hingegen ist die Skriptur durchaus essentiell, aber perfekt wird das Verlöbnis (wie die Scheidung) auch hier nur erst durch die Begebung der Urkunde (traditio cartae); daher ist eine Eignung des Schriftstückes für spätere Beweiszwecke nicht erforderlich (Tos. Kid. I 2). In ihrer einfachsten Gestalt enthielt die Verlöbnisurkunde bloß die knappe Verlöbnisformel: *Harē at meureseth li, harē at mekudešeth li, harē at li leintu.* „Du seist mir verlobt“, „Du seist mir angeheiligt“, „Du seist mir zur Frau“ (Kid. 9 a)[2]. Weder die Unterschrift des Bräutigams, noch die Anführung des Namens der Braut war erforderlich. Bald aber trat das (in der Natur des Urkundengeschäfts liegende) Bedürfnis einer schriftlichen Fixierung der Nebenabreden des Verlöbnisses auf, wie uns solche Verlöbnisurkundenformulare in der Tat aus Palästina und der ägyptischen Diaspora — nachweislich seit dem 2. Jahrhundert ante — überliefert sind[3]. Der Umfang solcher zumeist ver-

---

[1] שטר ארוסין, שטר קרושין. Aptowitzer (WZKM 23, 395 A. 4) hat M. k. 18 b nicht berücksichtigt. Auch כתב קרושין *(kethab kid.)* genannt, Dt. r. ad 10, 1 (weitere Bel. Fischer 107 A. 2); Hal. Ged. ed. Hildesheimer 340, Wien 61 c (s. a 63) einfach *kethubtha.* Gegen irrige Wiedergaben des Wortes *štar* in M. Kid. I 1 (so a. Lichtschein l. c. 10) bereits richtig Freund 26 A. 4.

[2] Über das hohe Alter auch des nun folgenden Schlußteils der Formel (nächste A.), geg. Frankel 25 A. 4, Bel. bereits b. Löw 24 A. 1, s. a. Freund 7 A. 1, Fischer 126, vgl. auch Aptowitzer l. c. 396.

[3] Das alexandrinische Formular, welches Hillel vorgelegen hat, enthielt beispielsweise den Passus: לכשתכנסי לביתי תהוין לי לאנתו כרת משה

mögensrechtlicher Klauseln über die Höhe der bei der Heirat zu erfolgenden Dotierung, bzw. Eheschenkung, war bisweilen ein beträchtlicher. Ist darum die Stilisierung der vorhin genannten Urkunden auch durchaus subjektiv, so mußte doch die gesteigerte Wichtigkeit des Urkundeninhalts das Verlangen nach einer erhöhten Beweisbarkeit nach sich ziehen; und deshalb wurde der Unterschrift des Bräutigams die der Zeugen angefügt[1]. Dieses seiner Blütezeit nach der vor- und frühtannaitischen Periode angehörige Verlöbnisurkundenformular ähnelte bald nicht bloß inhaltlich, sondern auch in seiner äußeren Gestalt den Eheverträgen, wie sie aus späterer Zeit uns überkommen sind. Schon zu Philos Zeiten erhielt jene Urkunde die Namen der Verlobten[2], sie machte auch damals den Übergang des ganzen jüdischen Urkundentyps zur objektiven Fassung mit[3]. Als

---

ויהודאי, „Wenn du in mein Haus eintrittst (mit der Trauung), sollst du mir zur Frau sein nach dem Gesetze Moses und der Juden" (Tos. Keth. IV 9, j. IV 8, 28 d; j. Jeb. XV 3, 14 d; b. B. m. 104 a, Varianten bei Fischer 126; die jüngeren Versionen haben im Vordersatz einfach *chuppa*). Zweck dieser Suspensivbedingung ist, die strenge, (besonders in strafrechtlicher Beziehung) der Eheschließung gleiche, Bindung des Verlöbnisses bis zur Trauung hinauszuschieben (vgl. w. S. 198).

Das Vorhandensein anderer Abreden in der jüdisch-hellenistischen Verlöbnisurkunde erhellt aus Philo (zit. w. S. 179 A. 4), wonach die beim Verlöbnis getroffenen Vereinbarungen in die Urkunde eingetragen wurden.

Ein Verlöbnisformular aus dem palästinischen Heimatland (3. Jhdt. post noch in Geltung), mit σύμφωνον, lautet: Ich N. N. verlobe dich X. X. unter der Bedingung, dir . . . . . Eheschenkung (?) zu geben und dich zum . . . heimzuführen usw. (j. Kid. III 3, 64 a u. Parallelst.).

[1] Ein solches Formular wird j. Kid. ibid., 63 b behandelt. Hierauf geht es auch zurück, wenn noch die mittelalterlichen Kethuboth bei den deutschen Juden, obwohl längst Objektivurkunde, vom Bräutigam mitunterschrieben wurden (Maharil ed. Sabbioneta 84 a).

[2] Vgl. die w. S. 179 A. 4 zit. St. [3] Diese wird bereits M. B. b. X 6, 167 b vorausgesetzt: „Verlöbnis- und Heiratsurkunden (*štarē erusin wenisuin*) dürfen nur mit Einwilligung beider Teile ausgestellt werden."

Dem Übergang gehören wohl auch Formulare an, wie sie nach b. Kid. 9 a als Dispositivurkunden nicht mehr zulässig sein dürften; zwar in subjektiver Stilisierung, aber ihre vornehmlich auf den Beweis gerichtete Tendenz durch den Gebrauch des praeteritum verratend: „Ich N. N. habe die Tochter des X. X. angelobt" (j. Kid. I 2, 59 a). Besonders spricht die babylonische Tradition (in konsequenter Nachbildung der Wadiation, bei welcher der Bräutigam die Wadia tradieren muß) einer vom Vater (der minder-

solches wurde das Verlöbnisdokument, früher in Palästina *kethab kidušin* geheißen, entsprechend dem aramäischen *kethaba* (כתבא)[1] technisch einfach als *kethuba* bezeichnet. Diese Kethuba (Verschreibung), in den üblichen Darstellungen als der jüdische Ehevertrag kat exochen angesehen[2] (ein Lob, das sie erst viel später verdiente), wurde bis zur mitteltannaitischen Zeit regelmäßig beim Verlöbnis errichtet[3]. Das bedeutet nicht, die Kethuba wäre diese ganze Zeit hindurch Dispositivurkunde geblieben. Aber noch Philo, dessen Zeugnis für den jüdisch-hellenistischen Kulturkreis unbedingte Glaubwürdigkeit verdient, erachtet dieselbe als konstitutiv für die Verlöbnisschließung[4].

In dieser Bildung lag jedoch in zwiefacher Beziehung der Keim zu ihrem Abbau, denn diese Verlöbniskethuba enthielt doch vonseiten der Braut, bzw. ihres Vaters bloß ein — auf den Zeitpunkt der Trauung gerichtetes — Dotierungsversprechen. Den definitiven Umfang der ehegüterrechtlichen Folgen, insbesondere die Höhe des bei Auflösung der Ehe vom Manne zu leistenden Wittums (*kethuba*), das die Restitution der Mitgift in sich begriff, bestimmte erst die Erfüllung dieses Mitgiftversprechens. Nun ist aber die Mitgift mitunter nicht in voller Höhe der Zusage eingebracht worden oder der Mann wollte seine Schenkungsobligation ändern, sei es zugunsten oder zu ungunsten der Frau, so daß sich bei der Hochzeit eine Be-

---

jährigen Braut) ausgestellten Urkunde jede verlöbnisbegründende Wirkung ab. Aus der Diskussion des babylonischen Talmuds erhält man den Eindruck, daß die abweichende Ansicht (so die des palästinischen) einer jüngeren Anpassung der Verlöbnisurkunde an die sonstige Vertragspraxis und ihre Theorie entspringt.

[1] Jonathantargum Gen. 48, 9; vgl. Krauß II 464.

[2] Das ist sie aber bloß in späterer Periode geworden.

[3] Das hat Büchler 15 ff. gezeigt. Noch R. *Aši* (5. Jhdt.) rechnet mit der Möglichkeit, daß die Kethuba vor der Verlobung ausgestellt wird (Kid. 50 b). Dies wird auch u. a. aus dem 2. (Keth. 62 b) und 4. Jhdt. (52 b) berichtet.

[4] αἱ γὰρ ὁμολογίαι γάμοις ἰσοδυναμοῦσιν, αἷς ἀνδρὸς ὄνομα καὶ γυναικὸς καὶ τἄλλα τὰ ἐπὶ ξυνόδοις ἐγγράφεται. Gleiche Kraft wie die Eheschließung haben die Übereinkünfte (der Verlobungsvertrag), bei welchen der Name von Mann und Frau und das übrige, was bei den Zusammenkünften abgemacht wurde, niedergeschrieben wird (Philo, De legibus specialibus III 72 ed. L. Cohn, Ed. min. V 144).

richtigung des Verlöbnisvertrags, bzw. die Neuerrichtung des Ehevertrags nötig machte. Diesem neuen Vertrag waren die effektiven Leistungen der Nupturienten zugrunde zu legen. Im Falle einer späteren Auseinandersetzung bei Auflösung der Ehe waren natürlich die Bestimmungen der letzteren Urkunde, des eigentlichen Ehevertrags, normativ; und darum mußte auf diesen das Schwergewicht verlegt werden und auf dessen Urkunde der Name der Kethuba übergehen[1]. Die Verlöbniskethuba wurde aber jetzt von diesem Ehevertrag auch dem Namen nach geschieden und zu amoräischer Zeit in ein reines pactum de contrahendo verwandelt (*štar pesikta*[2]: die Parteien,

[1] Zu jener Zeit, wo die Kethuba sowohl bei der Trauung als bei der Verlobung errichtet werden konnte, hatte sie darum in den tannaitischen Quellen als Ehevertrag *štar nisuin* geheißen (im Gegensatz zu *štar erusin*, dem Verlöbnisvertrag). Auch in der amoräischen Ära wird die Errichtung der Kethuba teils bei der Verlobung (Bel. ob. S. 179 A. 3), teils bei der Heirat (u. a. Keth. 7a, Nida 65b) erwähnt.

Über das Kethubaformular im ganzen vgl. Fischer 11 ff., Übstzg. u. a. bei Selden, Uxor ebraica 119, Löw III 316f., Lichtschein 13, Fuchs l. c. 308; Archäologisches b. D. Kaufmann, MGWJ 1897, 213 ff.

[2] שטר פסיקתא, Kid. 9b; Keth. 102a, b; M. k. 18b, j. bes. Keth. V 1, 29c.

Das Dokument dürfte in der Übergangszeit ähnlich, wie das in Sefer haštaroth (Nr. 6 p. 10 an zweiter Stelle) mitgeteilte und als Antiquität bezeichnete Musterformular gelautet haben, dessen Konnexität mit der S. 178 A. gebrachten palästinischen Urkunde wiederum unverkennbar ist:

Am . . . hat N. N. zur Jungfrau X. X. gesagt: „Sei mir zur Frau nach dem Gesetze Moses und Israels, und ich werde dir als *mohar* verschreiben . . . Und er versprach seiner Verlobten X. X., am Hochzeitstage . . . in die Kethuba zu verschreiben . . .“ (Ähnl. Machs. Vitry p. 790 § 552.)

Dieses Formular wird in der Sammlung noch als *št. erusin* bezeichnet; eine jüngere Form dessen, die mehr dem Beweiszweck Rechnung trägt, ist die saadianische (mitget. durch Gaster, MGWJ 54 p. 579 No. IX); vgl. w. S. 183 A. 1 und eine weitere Verlöbnisformel Saadias S. 181 A. 3. Ein echter *št. pesiktha* (Vorvertrag) ist Sef. hašt. Nr. 49 p. 72 (vgl. *Sefer haïttūr* ed. Lemberg 25b). Natürlich sind beide nicht scharf zu trennen. (Der *št. pesiktha* ist Vorläufer der *tenaim* [Pakten des Vorverlöbnisses, *šidukhin*] des mittelalterlichen und heutigen jüdischen Rechts.)

Ob dieser Vorvertrag im Talmud auch mit *tenai kethuba* bezeichnet wird (so Fischer 105, Fuchs l. c. 301 A. 94), steht m. E. jedoch noch dahin. Damit sind dort wohl — nichts weiter als die wörtliche Übersetzung — die Klauseln des Ehevertrags ohne Rücksicht auf die Form ihrer Festlegung gemeint (n. j. Keth. XII 2, 34 d fehlt sogar die Schriftform in der Regel). Erst Sef. hašt. Nr. 72 p. 127 kennt den Terminus *štar tenai kethuba*.

bzw. ihre Eltern verpflichten sich zur Errichtung eines Ehevertrags bestimmten Inhalts).

Wie im späteren jüdischen Recht die dispositive Bedeutung der Urkunde überall zugunsten der zum vornehmsten Perfektionsmittel gewordenen Wadia zurücktrat, die Urkunde also vorwiegend lediglich Beweisdokument wurde, konnte noch leichter die von jeher in ununterbrochener, weit verbreiteter Übung stehende Verlöbniswadia die mit dispositiver Kraft ausgestattete Verlöbnisurkunde (welche doch nur neben ersterer bestand) ganz entbehrlich machen. Die Kethuba wird danach bereits in der tannaitischen Zeit, auch wenn beim Verlöbnis aufgesetzt, oft nur dessen Beweisurkunde gewesen sein. In der Praxis des babylonischen Talmuds ist die dispositive Verlöbnisurkunde (*štar erusin, štar kidušin*) so gut wie verschwunden[1]. (Manche babylonischen Amoräer wollten mit diesem *štar erusin* der tannaitischen Quellen einen Vorvertrag verstanden haben[2], was insofern richtig ist, als der letztere Nachfolger der ersteren war.) Das Abtreten dieser rechtsbegründenden Verlöbnisurkunde wurde noch dadurch befördert, daß, einer jüngeren talmudischen Theorie zufolge, auf Grund einer Anlehnung an das Schriftwort eine weitgehende Analogie zwischen Scheide- und Verlöbnisbrief angestrebt wurde (Kid. 9 a, b u. Parallelst.). Das hätte bedeutet, daß eine Reihe zeit- und müheraubender Kautelen, mit denen zu talmudischer Zeit die Ausstellung des Scheidebriefes umgeben war, auch für die Verlöbnisurkunde obligatorisch gemacht worden wären. Schwierigkeiten, denen man beim Verlöbnis am besten dadurch aus dem Wege ging, daß man auf die Verwendung jener Dispositivurkunde gänzlich verzichtete[3]; zu Be-

---

[1] Der babylonische Talmud erwähnt keinen einzigen praktischen Fall eines „Urkundenverlöbnisses“ und bezeichnet dieses ausdrücklich als gegenüber dem *Kesef*-Verlöbnis selten (Jeb. 31 b); daher gänzlich irrig Lichtschein l. c. 11.

[2] An den S. 180 eingangs A. 2 zit. St.

[3] Vgl. a. Sef. hašt. 11. Indes scheint mit einer Dispositivfunktion der Urkunde beim Verlöbnis eine zu Zeiten Saadias (10. Jhdt.) gebräuchliche Formel zusammenzuhängen, die lautet (nach Mittlg. Frumkins, Sidur Rab Amram Gaon II, 1913, fol. 96 a, aus einer Handschrift, auf welche Stelle mich Kahan frdlst. hinwies; vgl. a. H. G. ob. S. 177 A. 1): „Du, die Y. Y., seist mir, dem X. X., mittels dieses Kelches samt Inhalt *(ubema deith bā)*, sowie dieser *kethuba* samt Inhalt *(ubema deith bā)* verlobt und „„angeheiligt““ *(aresith li umkudešeth li)*.

weiszwecken genügte ja eine gewöhnliche Objektivurkunde, Vorvertrag *(štar pesikta)* oder — früher — die *kethuba.*

Seit spättannaitischer Zeit wird die *kethuba* immer mehr zum Ehevertrag. Als solcher enthält sie besonders das Verzeichnis des eingebrachten Gutes, sowie die — zur Wittumsobligation umgestaltete — Eheschenkung des Mannes, ebenfalls *kethuba,* „Verschreibung“, genannt; ein Synonym für das Institut — Eheschenkung — und dessen Urkunde den — Ehevertrag [1]. Aber fortgesetzt trägt sie die Spuren ihrer Herkunft aus der Dispositivverlöbnisurkunde noch im mittelalterlichen und heutigen Text an sich. Gleich den anderen neueren jüdischen Rechtsurkunden ist auch die *kethuba* reine Beweisurkunde. Deshalb fällt eine bestehende Inkongruenz ihres Wortlautes doppelt auf: Das Zeugenreferat über den Hergang einer Vertragsschließung hebt doch regelmäßig die für die Perfektion wesentlichen Momente heraus. So fehlt beispielsweise in keinem jüdischen Formular die Konstatierung der Wadiation *(kinjan).* Angesichts dessen, daß das jüdische Verlöbnis seit der talmudischen Zeit durch Übergabe einer Verlöbniswadia von bestimmtem Mindestwerte, später eines Ringes, bei gleichzeitigem Hersagen der Verlöbnisformel geschlossen wird, müßte man

Dies ist wohl dahin zu verstehen, daß bei der Verlöbnisschließung hier Wadial- und Urkundenverlöbnis *(kiduše kesef* und *kiduše star)* kombiniert werden (obwohl selbstredend jedes von ihnen auch gesondert ausreicht). Einer solchen Kumulierung rechtsgeschäftlicher Formen begegnet man in den verschiedensten Rechten sehr häufig. Ihre Ursache hat dieselbe bekanntlich in der Parteivorsicht, welche die etwaige nachträgliche Geltendmachung eines Formfehlers nach Möglichkeit erschweren oder ausschließen will. Aus dem gleichen Grunde rührt auch die pleonastische Anwendung zweier Synonyma für „verloben“ (*ʾrs* und *ḳdš*) her.

Ähnlich einer tannaitischen Gewohnheit (s. ob. S. 13) dient hier „Kelch samt Inhalt“ als Verlöbnis**wadia**, wobei wohl (wie vielleicht schon in M. Kid. II 2, 48 b; vgl. Pardo, *Šošanim ledawid* z. St.) an den Kelch Wein, über welchen man die Verlöbnisbenediktion zu sprechen pflegte, zu denken ist. Die Verlöbnis**urkunde** wird hier wiederum als *kethuba* bezeichnet. Der Passus *ubema deith ba* (samt Inhalt) kann natürlich bei der *kethuba* nicht so konkret gemeint sein wie beim Kelch. Er soll wohl (allerdings etwas unpräzis) besagen: „Gemäß den Pakten jener Kethubaurkunde.“ Eine parallele Formel (hier doppelte Verlöbniswadia: Kelch und Münze) bei den Juden auf Ceylon (n. Mitt. J. Perles', MGWJ 1860, 356 A. 1).

[1] Eine umgekehrte Entwicklung machte das griechische φερνή in der Vulgärsprache des hellenistischen Orients durch (Fischer 115f., Freund 12 A.).

bei Erwähnung der Verlobung in der Kethuba parallel die Konstatierung der rechtsgültig vorgenommenen Ringübergabe, bzw. Verlöbniswadiation erwarten[1]. Statt dessen lautet der ganze hier in Betracht kommende Passus bloß: „A hat der Jungfrau B gesagt: „„Du seist mir zur Frau nach dem Gesetze Moses und Israels"" . . .[2]; die B war damit einverstanden." Von einer Verlöbniswadiation oder einer Ringübergabe ist aber nirgends die Rede. Der angeführte Satz der Kethuba könnte also auf den natürlich ganz unmöglichen Gedanken bringen, das jüdische Verlöbnis werde formlos geschlossen[3].

Wohl aber findet diese Stelle im historischen Tatbestand ihre Erklärung. Die in Frage kommende Verlöbnisformel war nämlich früher Bestandteil des Verlöbnisbriefes, des Vorgängers der Kethuba, mit dessen Übergabe allein ehemals das Verlöbnis perfekt wurde. Selbst als die Kethuba längst nicht mehr als Verlöbnisurkunde fungierte, hat der alte Stil insoweit noch zurückgewirkt, obwohl die Kethuba dadurch nicht mehr ganz den an eine Beweisurkunde zu stellenden Ansprüchen genügte[4].

---

[1] In der saadianischen Beweisurkunde über den Verlöbnisakt (ob. S. 180 A. 2), ähnl. die jerusalemische Kethuba (nächste A.), heißt es denn auch korrekt: N. N. hat die X. X. mittels . . . verlobt.

Die diesseitige Argumentation trägt den Ausführungen Aptowitzers l. c. 395 bereits Rechnung.

[2] אמר לה לפלונית בתולתא הואי לי לאנתו כדת משה וישראל.
Dieser Passus findet sich in sämtlichen Kethuboth (Sef. hašt. Nr. 36 p. 55, Nachlath Sibea § 12, Merx, Docum. d. paléogr. hebr. et arabe 36, Gaster l. c. 581, Nr. XII. XIII, Schechter, JQR XIII 220), bis auf eine jerusalemische (ed. Berliner, *Kobes al jad* 1893, Nr. 4 p. 3) offenbar jüngerer Redaktion, welche einfach den Trauungsakt konstatiert. [3] So auch tatsächlich Löw III 277.

[4] Eine Konnexität zwischen *št. erusin* und Ehevertrag hatte schon Freund 7 A. 2 vermutet (allerdings gänzlich unzulänglich begründet, vgl. Aptowitzer l. c.). Neben einem Anachronismus über die Herrschaftszeit jenes *št. erusin*, dessen Berichtigung aus dem Text erhellt, geriet Freund mit sich selbst insofern in Widerspruch, als er einmal den Ehevertrag zum Vorgänger des *št. erusin* erklärt. u. zw. soll dieser *št. erusin* (Verlöbnisurkunde) den früher „realen" Ehevertrag symbolisieren (p. 26). Eine solche „Symbolisierung" war aber um so weniger am Platze, als Freund (9 f.) den größten Wert darauf legt, zu beweisen, die Gültigkeit der talmudischen Ehe sei von jenem schriftlichen Ehevertrag abhängig. Eine Identität beider Urkunden für die talmudische Zeit — auch Faure l. c. 20 ff. wirft sie durcheinander — hatte schon Aptowitzer l. c. treffend zurückgewiesen (zust. Koschaker, ZSavSt l. c. 388 A. 5); weiteres über die letztere Behauptung Freunds und betreffs Tob. 7, 12, 13 s. u. Exkurs V.

§ 26.

Nicht nur der Tatbestand des jüdischen Verlöbnisses konnte als — allerdings eigengeartete — Wadiation — oder zumindest dieser entspringend — begriffen werden, sondern auch seine Wirkungen, denen (wie oben S. 141 f. gezeigt) mit dem Gedanken einer Arrhal(= Sach)haftung durchaus nicht beizukommen wäre. Wohl aber mit einem andern Satze des jüdischen Vertragsrechtes, den wir nur in Erinnerung zu rufen brauchen; nämlich der Lehre von der Identität des obligatorischen und dinglichen Anspruchs, des absoluten Charakters jedes Forderungsrechts[1]. Die jüdische Wadiation (*chalipin*) ist (gleich ihrem Vorgänger der realen Vorleistung) nicht nur Kontraktsgrund, sondern bereits Erwerbsgrund des den Inhalt der Paziszierung bildenden Rechts. In dem Zeitpunkt der Wadiation wird der Käufer Eigentümer der Sache, die nachträgliche Erfüllung (Übergabe) hat vorwiegend tatsächliche, keine rechtsbegründende Bedeutung. Dem parallel besteht der Inhalt der Verlobung im Eheversprechen. Konsequent dem allgemeinen Vertragsprinzip muß darum die (durch die Verlöbniswadiation) perfizierte Verlobung, *erusin*, (entsprechend dem Eigentumsübergang beim Kauf) den Eintritt der Ehe bewirken, also die Eheschließung eo ipso sein; die Trauung (*nisuin*) ist vorzüglich Erfüllung des Verlöbnisses[2], kein für das Wesen der Ehe konstitutives Rechtsgeschäft.

---

[1] Die Absolutheit ist hier freilich in der oben (S. 77 A. 1) erwähnten Einschränkung zu verstehen.

[2] Darin liegt hauptsächlich das beide unterscheidende Merkmal. Den Bedürfnissen des Altertums war nämlich schon Genüge geleistet, wenn nur nicht das faktische Eheleben unmittelbar auf die Versprechensabgabe folgen mußte; an der Eheähnlichkeit der rechtlichen Natur des Verlöbniszustandes nahm man weniger Anstoß. (Ebenso trat ja bei der Veräußerung die Rechtsverschiebung ein, obwohl man von dieser selbst noch keinen unmittelbaren Gebrauch machte.) Die Strenge der rechtlichen Bindung der Verlobten hub aber erst in einer weit jüngeren Zeit an unbequem zu werden (s. w. S. 199).

Wir haben diesen Satz nicht ausgesprochen, ohne vorher seine schwerwiegende Bedeutung überdacht zu haben. Wird doch damit ein Problem aufgerollt und positiv beantwortet, das in den siebziger und achtziger Jahren des vergangenen Jahrhunderts auf dem Gebiete des altdeutschen Rechts die Gemüter der Gelehrten in Erregung hielt[1]. Aber dieselben Punkte, über deren Qualifikation zu Kriterien des Verhältnisses von Verlobung und Trauung in jener Kontroverse Übereinstimmung herrschte, liegen für das jüdische Recht in nicht zu überbietender Klarheit und Präzision vor, wie deren — teilweise Gesagtes wiederholende Aufzählung — ergibt (Schuld an der Meinungsverschiedenheit der Germanisten trugen nur die einzelnen Momente, welche eine differierende Beurteilung hervorriefen):

1. Die Verlobung erzeugt eine Treupflicht der Braut mit der juristischen Wirkung, daß die Untreue der Braut nach biblischem Recht (wie nach babylonischem, C. H. § 130) prinzipiell als Ehebruch qualifiziert wird. Beide Delikte sind gleicherweise mit dem Tode bedroht (Dt. 22, 24; ibid. v. 22)[2].

2. Die Auflösung des Verlöbnisses findet nur unter denselben Voraussetzungen statt wie die Auflösung der Ehe. Gleich der Ehe ist das jüdische Verlöbnis von seiten der Braut, bzw. ihres Vaters unlöslich.

3. Weil der Kaufkontrakt Eigentumserwerbsgrund des jüdischen Rechts ist, würde ein zweimaliger Verkauf der Sache die Rechte des ersten Käufers gar nicht tangieren. Der Verkäufer hat eben, ob vor oder nach der Besitzübergabe, über eine res aliena verfügt. (Die Wahl des Kaufes als Exempel liegt deshalb nahe, weil er — wie schon wiederholt — als geläufigster talmudischer Vertrag[3] der Veranschaulichung am

---

[1] Gegen Sohm, Recht d. Eheschließung 1875 (bes. p. 75 ff.), wandte sich Friedberg, Verlobung u. Trauung, wogegen Sohm, Trauung u. Verlobung, replizierte; darüber a. Habicht, Altdeutsche Verlobg., Lehmann 96 ff. Über den jetzigen Stand der Streitfrage vgl. Schröder 314, Heusler II 284, Hübner 531.

[2] Dieser Satz erleidet keine Einschränkung dadurch, daß zufolge der talmudischen Interpretation die Strafe der Verlobten noch gegenüber der der Ehebrecherin verschärft ist (M. Sanh. VII 4, 53 a; IX 1, 84 b).

[3] Ebenso wie ähnlich die talmudischen Lehrer (ob. S. 21) vergleichen deshalb auch die deutschen Juristen des 17. und 18. Jh., Carpzov, Samuel

besten dient[1].) Bei der Verlöbniskonkurrenz (und es macht da keinen Unterschied, ob der zweiten Verlobung auch die Trauung gefolgt ist) entscheidet gleichermaßen unbedingt die Priorität des Verlöbnisses. Die Validität eines zweiten Verlöbnisses hängt stets von der Nichtigkeit des ersten ab. Entspricht aber das erste den rechtlichen Erfordernissen und ist es wirksam, so ist das zweite unheilbar nichtig[2].

4. Auf die Verlobte findet (wie in Altbabylon und den Tel-el-Amarna-Tafeln) die volle eherechtliche Terminologie Anwendung. Die Verlobte heißt bereits Ehefrau[3] (*ešeth reehu*, Dt. 22, 24; das Textwort *ešeth iš* Lev. 20, 10 gibt Jonathantargum mit Verlobte wieder).

5. Mit der Ehefrau hat die Verlobte nicht nur den Namen, sondern auch die entsprechende gesellschaftliche Stellung gemeinsam. Die Verlobung bewirkt Standesgemeinschaft der Verlobten, sei es zu deren Vor- oder Nachteil. Darum genoss die Israelitin nach ihrer Verlobung mit einem Priester die Standesvorrechte von Priestersgattin und -tochter; insbesondere war ihr zu ältester Zeit die Verzehrung von Priesterhebe (*teruma*) gestattet[4], deren Genuß seitens Nichtpriester sonst als schweres religiöses Vergehen gilt. Bestand wiederum zwischen zwei Personen priesterlichen Geblütes ein für den Priesterstand verordnetes Ehehindernis; die Verehelichung hätte solchenfalls nach talmudischem Rechte insbesondere für die Braut den Verlust ihrer Standesprivilegien bewirkt, so tritt dies schon mit der Verlobung ein[5, 6]. Ferner ist es nach dem mosaischen Gesetz

---

Stryk, Pufendorf u. A., das Verhältnis von Verlobung und Trauung mit Vorliebe zu dem von Kaufkontrakt und Tradition (b. Sohm 254 A. 1).

[1] Was Billauer konsequent übersehen hat.

[2] U. a. Kid. 60 a, Git. 89 b; wird z. B. a. M. ibid. III 1, 58 b vorausgesetzt betreffs des „zweifelhaften" Verlöbnisses s. S. 189 A.

[3] Vgl. Koschaker 143. Diese Bibelstelle ist im Mittelalter sowohl für die abendländische (vgl. ob. S. 63) als auch die orientalische Kirche (vgl. Koschaker, ZSavSt. l. c. 406) von nachhaltiger Bedeutung gewesen.

[4] Dogmatisch gesprochen „nach biblischem Rechte": דבר תורה ארוסה אוכלת בתרומה, b. Kid. 5 a u. Parallelst., j. Keth. V 4, 29 d; Tos. V I, vgl. bes. Büchler 25 ff; von Dünner (ad Kid.) nicht entkräftet. Priesterhebe ist ein dem Priester gebührender Naturalanteil am Getreide.

[5] M. Jeb. VI 3, 56 b; Bar. ibid; über die divergierenden Ansichten s. S. 191 A. 3. [6] Gleiches gilt bei den deutschen Fürstenehen (Rodeck 31).

den Priestern verboten, sich durch persönliche Beteiligung an einer Totenbestattung zu verunreinigen. Eine Ausnahme gilt nur gegenüber den nächsten Verwandten, so auch für die jungfräuliche unverheiratete Schwester (die noch „keines Mannes ward", Lev. 21, 3); darunter fällt, die verlobte Schwester nicht mehr[1], offenbar weil sie mit der Verlobung aus der väterlichen Familie ausscheidet. Dem Hohepriester ist es biblisch verboten, eine Witwe zu heiraten (Lev. 21, 14), worunter die Mischna auch eine verwitwete Braut begreift (Jeb. VI 4, 59 a)[2].

6. Es fehlt auch nicht an Äußerungen positiver eheherrlicher Gewalt. Während bei der unverheirateten Tochter dem Vater, bei der verheirateten Frau dem Gatten, ein Vetorecht gegen deren Gelübde zusteht (Nu. 30, 6, 13), üben bei der Verlobten Vater und Bräutigam dasselbe nur gemeinschaftlich aus (M. Ned. X, 1, 66 b[3]).

7. Gleichfalls treten ehegüterrechtliche Wirkungen mit der Verlobung ein. Bei Auflösung des Verlöbnisses durch Tod des Bräutigams oder Scheidung gebührt der Braut das Wittum (*kethuba*)[4].

Die rechtliche Stellung der Verlobten stimmt nach dem Vorstehenden in den Hauptpunkten mit der Stellung der Gatten in der Ehe überein. Mit der Verlobung werden nicht nur die sogenannten negativen Funktionen der Ehe (Sohm) zum Leben erweckt, wie in den germanischen Volksrechten[5], sondern weit

---

[1] Bar. b. Jeb. 60 a, freilich dort bestritten, abweichend j. VI 4, 7 c; Sifra ad Lev. 21, 2, 3, letzteres aber wahrscheinlich jüngere Theorie.

[2] Ein weiteres: Wenn der Hohepriester zum Zeitpunkt seines Amtsantritts zwar noch nicht mit der Witwe vermählt, aber bereits verlobt war. Er kann dann die Witwe heimführen, denn als Eheschließungsakt im Sinne des pentateuchischen Gesetzes ist die Verlobung anzusehen (M. ibid. VI 4, 61 a; Sifra ad Lev. ibid.). So wurde auch die Praxis zur Zeit des zweiten jüdischen Staates gehandhabt.

[3] A. *Sifrē* ad Nu. 30, 7 (j. Ned. X 1, 42 d; b. 67 a), 17 (b. 68 a). Nach Abravanel soll sogar auch für die Verlobte allein der Bräutigam zuständig sein.

[4] U. a. M. Keth. V 1, 54 b, 89 b zit. Baraithoth; sowie Büchler 16 ff.

[5] Abgesehen von dem altbabylonischen (s. ob. S. 185 f.), altjapanischen, chinesischen und anderen Rechten (s. w. S. 198 A. 3), bei denen die Verlobung eheähnliche Folgen erzeugt, gilt auch bei den Griechen die ἐγγύησις als Ehebegründung (Hruza l. c. 40, Beauchet l. c. 124).

darüber hinaus ausgesprochen positive Funktionen[1] (Standesgemeinschaft, Ehegüterrecht u. a.). Es ist also danach keine Übertreibung mehr zu behaupten, das jüdische Verlöbnisverhältnis decke sich rechtlich annähernd mit dem Eheverhältnis. Die biblisch-talmudische Verlobung (*erusin, kidušin*) ist kein Versprechen künftiger Ehe (wie das moderne Verlöbnis und die *šidukhin* des mittelalterlichen und heutigen jüdischen Rechts), sondern Willenseinigung über den sofortigen Beginn der Ehe (die Verlöbnisformel lautet im Praesens: *harē at išti*, du bist meine Frau, Kid. 6a), also Eheschließung[2], die nicht dadurch beeinträchtigt wird, daß die Ausschöpfung des Rechtsgenusses, der Anfang der Lebensgemeinschaft, hinausgeschoben wird (wie beispielsweise auch die Besitzübergabe geraume Zeit nach dem Kauf erfolgen kann). Auch wenn Hosea, in seinen Gleichnisreden das Bild der Ehe zeichnet, so nennt er als ihren rechtsbegründenden Akt allein die Verlobung (2, 21).

Ist die Verlobung das Rechtsgeschäft über die Ehe, so sind auch die absolut trennenden Ehehindernisse im Talmud Verlöbnisnichtigkeitsgründe (M. Kid. III 12, 66 b; Gem. 68 a u. v. a. St.)[3]. Die ganze Lehre von den Ehenichtigkeitsbegriffen in unserm Sinne erscheint im jüdischen Recht bei der Verlobung[4], ebenso wie die Ehevoraussetzungen sich schlechthin

[1] Dieser Vorsprung des talmudischen Verlöbnisses (*kidušin*) gegenüber dem altdeutschen hat sein Abbild im Kauf- und Sachenrecht beider Rechtsordnungen. Während nach jüdischem Recht bei Abschluß des Kaufvertrages mit dem Eigentum auch dessen Vollwirkungen auf den Käufer übergehen, werden nach altdeutschem Recht trotz des Erwerbs des Eigentums gewisse „Lebensäußerungen des begründeten Rechts“, wie der Fruchtgenuß, bis zum Besitzerwerb suspendiert (vgl. ob. S. 79 A. 2, 3).

[2] Vgl. u. a. Frankel 24, Hirsch ad Ex. 22, 16, Volz 335.

Die diesseitige scharfe Betonung der Analogie mit den germanischen Rechten gibt uns doppelte Veranlassung, auf eine davon abweichende Erscheinung im jüdischen Recht hinzuweisen. Bei den Germanen und ebenso bei den Griechen) gibt es keine rechte Ehe (mittels bloßer Trauung) ohne vorangegangene Verlobung (bzw. εγγνήσισ; vgl. w. S. 203 A. 3), wohl aber im jüdischen Recht, vgl. übernächste Note.

[3] אין קדושין תופסין, אין לה עליו קדושין.

[4] Natürlich schließt dies nicht aus, daß trotz eines nichtigen Verlöbnisses eine Ehe wirksam zustande kommt, sobald nämlich Trauung und dazu gehörige copula carnalis mit ehebegründendem Konsens vollzogen werden, da der letztere Tatbestand, wie gezeigt, für sich allein zur Ehe-

mit den Verlöbniserfordernissen beinahe decken. Die materiellen Mängel (Zwang, Irrtum, Täuschung usw.) und die wesentlichen Formvorschriften über die Eheeingehung werden sorgfältig in jenem dem Verlöbnis gewidmeten Traktat *Kidušin* diskutiert, von dessen 4 Abschnitten etwa 2 1/2 nur dieses Thema behandeln. Ein Gegenstück zu diesen juristischen Erörterungen vermissen wir bei der Trauung gänzlich. Von der Nichtigkeit einer Trauung wegen Formfehlers oder Willensmangels ist im Talmud (bis auf eine Ausnahme, s. w. S. 191 A. 1) keine Rede. Größeres Interesse beanspruchte dieses Problem erst im Mittelalter (vgl. Sch. A. E. H. 61 § 1. Der ganze rechtswesentliche Tatbestand der Trauung konzentrierte sich ja auf die in domum deductio, welche von keinerlei essentiellen Zeremonien begleitet zu sein brauchte und nur an sich die Konkubierungsfähigkeit der Nupturienten zu jenem Zeitpunkt benötigte).

---

schließung ausreicht. Von der Heilung eines nichtigen Verlöbnisses durch die Trauung, bzw. copula carnalis, zu sprechen, wäre hier aber inkorrekt, denn dieselben haben keine rückwirkende Kraft. Der rechtliche Beginn der Ehe datiert also dann nicht, wie sonst von der Verlobung, sondern erst von der copula carnalis an. (Hätte die Braut sich also in der Zwischenzeit nochmals gültig verlobt, so würde diese Beiwohnung als adulterium anzusehen sein.) Wesentlich ist darum, wie bereits eingangs bemerkt, daß der Wille der Nupturienten in vollem Bewußtsein der Ungültigkeit des Verlöbnisses auf Neubegründung der Ehe mittels copula carnalis gerichtet ist. Dagegen ist die Ehe trotz Trauung und copula carnalis nichtig, wenn die Nupturienten diese Akte in Unkenntnis der Verlöbnisnichtigkeit vorgenommen haben, ihre Absicht also nicht Rechtsbegründung war, sondern Verwirklichung eines bereits nach ihrer Annahme bestehenden, in Wahrheit aber noch nicht existenten Vertrags. (Vorstehendes ergibt sich aus Kontroversen und Diskussion Keth. 73 b ff.)

Bestehen über die Gültigkeit eines Verlöbnisses Zweifel (*kiduše safek*, s. ob. S. 171 A. 1), so muß dasselbe also nochmals rite eingegangen oder mittels Scheidebriefes aufgelöst werden. Hat sich das Mädchen mit einem anderen verlobt, so müssen beide den Scheidebrief erteilen (vgl. Git. 89 b, a. Frankel 28; näheres a. Sch. A., zit. ob.).

§ 27.

Indes gilt trotz allem für die Parallelität der sonstigen Kontrakte und der Verlobung eine Einschränkung, die in deren Wesensverschiedenheit begründet ist. Der Käufer ist (natürlich mit der Wadiation) Eigentümer der gekauften Sache; es bleibt sich juristisch ganz gleich, auf welche Weise er sie in seine tatsächliche Gewalt bringt, ob mit oder ohne Zustimmung des Verkäufers. Die Ehe dagegen erzeugt gegenseitig aktiv und passiv unübertragbare Personenrechte, deren Realisierung nur die Zusammenwirkung beider Vertragssubjekte ermöglicht[1]. Die Parteistellung der Braut als (Minderjährige vertritt sie der Vater) muß darum auch bei der in domum mariti deductio, dem Anfang der Lebensgemeinschaft, gewahrt werden. Eine solche Lebensgemeinschaft muß jedoch wiederum begrifflich auf Willenseinigung der sie betätigenden Personen, der Nupturienten, beruhen. Also ist auch die Trauung ein zweiseitiges Rechtsgeschäft, das den rechtlichen Erfordernissen der allgemeinen Vertragslehre genügen muß. (Daher im jüdischen Recht keine Zwangstrauung[2], keine „Zwangskopula", wie im protestantischen Kirchenrecht bis zum 18. Jahrhundert.) Ein Satz, der indes, weil die Verlobung die Hauptwirkungen der Ehe konsumierte, sehr selten praktisch wurde[3];

---

[1] Hierzu s. die Ausführungen Rodecks 37 f.

[2] Vgl. Tosaf. Keth. 2 a v. נשאת und Glosse des R. Salomo Lurja.

[3] So war insbesondere, wie mehrfach erwähnt, die Löslichkeit der Ehe gegenüber dem Verlöbnis nicht um einen Deut erschwert. Das Scheidungsrecht des Mannes bestand nach dem Talmud in beiden Fällen ungeschmälert. Die Braut hätte aber, wenn sie sich einer Trauung widersetzte, sich nur einseitig Schaden zugefügt, denn dies blieb doch auf ihre Treupflicht, die schon mit der Verlobung festgelegt war, ohne Einfluss. Jeder Vermählung der Braut mit einem Dritten stand ein unbedingtes Ehehindernis entgegen, während umgekehrt die Trauungsweigerung den Bräutigam, da dieser ja ungestört eine neue Ehe eingehen konnte, wenig scheren mochte.

dies ist ausnahmsweise der Fall b. Kid. 45 b, j. II 1, 62 b[1]).

Das Prinzip von der eheschließenden Funktion der Verlobung wird durch die letztere Tatsache, daß deren Vollziehung, der eigenartigen Natur der Ehe entsprechend, die nochmalige Willenseinigung der Nupturienten erforderlich macht, ebensowenig durchbrochen, wie durch die andere, daß der faktischen Lebensgemeinschaft der Gatten entspringende Wirkungen bis zur Trauung, teilweise nur bis zum Trauungstermin, hinausgeschoben werden. Solange die Braut noch im väterlichen Hause wohnt[2], ist es ganz natürlich, daß der Vater die minderjährige Tochter besonders bei Rechtsgeschäften gegenüber dem Verlobten, deren Abschluß ihr sonst verwehrt wäre, vertritt. Die differenzierte Behandlung Verlobter und Verheirateter bei einer Reihe anderer Fälle liegt an der rechtsändernden Kraft der copula carnalis, deren Vollzug nach der Trauung regelmäßig vermutet wird (Verlust des Anspruchs auf die „Jungfrauenkethuba" und ebenso Unzulässigkeit der accusatio virginitatis bei der Witwe, selbst wenn sie behauptet hatte, ihre sexuelle Integrität nicht eingebüßt zu haben, M. Keth. I 4, 11 a). So dürfte auch die Kopulation (unitio carnis) für die beiden Ehegatten als die Blutsverwandtschaft ersetzendes Element aufgefaßt worden sein, weshalb (zufolge der erwähnten Vermutung) gegenseitige Trauerpflicht und das Erbrecht des Mannes durch die Trauung begründet werden (Bar. Keth. 89b u. Parallelst., vgl. indes weiter unten)[3]. Dabei dürften auch andere Gesichtspunkte mitgespielt haben: Die Abhängigkeit der Pietätspflichten von der Lebensgemeinschaft der Gatten und endlich (besonders für das Erbrecht) die Tatsache, daß das Frauenvermögen doch erst bei der Trauung eingebracht wird, weshalb auch die Nutznießung des Mannes erst mit diesem Zeitpunkt einsetzt (M. ibid. IV 4, 46 b) und die Verlobte bei

---

[1] Es handelt sich dabei darum, daß gewisse Folgen, die (oder wenigstens zu späterer Zeit) mit der Trauung verknüpft sind (wovon sogleich weiter die Rede sein wird), bis zur Volljährigkeit der Nupturienten hinausgeschoben werden, wenn die Minderjährige zwar mit väterlichem Konsens verlobt, aber ohne solchen getraut wurde.

[2] Ähnlich erklärt sich die väterliche Mitwirkung beim Einspruch gegen Gelübde der Braut (ob. S. 187).

[3] Dieser Grund mag auch für die abweichenden Ansichten ob. S. 186 A. 3 maßgebend gewesen sein.

der Zustimmung des Mannes bedürftigen Rechtsgeschäften etwas günstiger gestellt ist als die Vermählte (M. ibid. VIII 1, 78 a). Mit ersterem (dem Mangel einer Hausgenossenschaft zwischen den Verlobten) hängt es wiederum zusammen, daß der Mann regelmäßig erst von der Trauung ab unterhaltspflichtig wird (M. ibid. IV 4, worauf die unterschiedliche Behandlung M. XI 2, 97 a beruht, aus psychologischen Erwägungen ist M. Sota IV 1, 23 b zu verstehen).

Zusammenfassend muß also der jüdischen Trauung wohl ein konstitutives Element zuerkannt werden. Aber diese rechtsbegründende Macht erstreckt sich doch, sobald alles, was sich schon unter den Begriff eines Vollzuges des Eheschließungsvertrages (Verlobung) subsumieren läßt, in Abzug gebracht wird, bloß auf Folgen, welche mehr sekundär sind und (da zumeist lediglich vermögensrechtlicher Natur), wie wir bereits eingangs sagten, das eigentliche Wesen der Ehe nach unserer Auffassung kaum berühren dürften[1].

---

[1] Von hier aus ist es (ähnlich dem oben S. 28 A. 3 verzeichneten Umstande) einigermaßen begreiflich, wieso Brassloff l. c. 88 dazu kommt, die *kidušin* direkt als Ehe anzusprechen. Gerechtfertigt wäre Brassloff damit keineswegs (s. w. S. 240 A. 1), denn er hat einfach nicht berücksichtigt, daß die Quellen die Trauung nicht etwa mit *kidušin*, sondern von jeher deutlich genug mit *nisuin* bezeichnen.

§ 28.

Das von uns soeben entworfene Bild trifft in vollem Umfange für die ältere vortalmudische Zeit zu, nicht mehr aber für das geltende Recht der Tannaiten, denn (ganz entsprechend der deutschen Rechtsgeschichte) kennzeichnet sich die Entwicklung durch eine ständig fortschreitende, in ihren Stufen auch zeitlich fixierbare Abschwächung der Verlobungswirkungen:

1. Für die gesellschaftlichen Anschauungen über die Position der Verlobten ist es ungemein bezeichnend, daß der Titel Ehefrau zumindest im nachexilischen Schrifttum der Verlobten nicht mehr beigelegt wird, diese vielmehr in der Regel konsequent *arusa* (ארוסה) geheißen wird[1].

2. Die Befugnis der Verlobten, Priesterhebe zu konsumieren, macht verschiedene Wandlungen durch und wird zunächst auf den bei der Verlobung in Aussicht genommenen Heiratstermin (selbst wenn sich die Heimführung verzögert, offenbar weil der Bräutigam von diesem Zeitpunkt ab unterhaltspflichtig wird), später auf die vollzogene Trauung hinausgeschoben, ebenso macht sich bei einigen anderen Standesfragen eine Kontroverse bemerkbar (Belege ob. S. 186 A. 4, 5; S. 187 A. 1).

3. In der tannaitischen Periode wurde die Eheschenkung (*kethuba*) üblicherweise auch der Braut bei Auflösung des Verlöbnisses gewährt und der „Ehevertrag" (*kethuba*, d. h. die Urkunde, welche die Funktionen des späteren Ehevertrags erfüllte) bei der Verlobung errichtet (ob. S. 179). Unter den

---

[1] Indessen verrät das Übergangsstadium die oftmals gebrauchte kombinierte Bezeichnung der Verlobten als *išto arusa* („verlobte Frau"), u. a. Bar. Jeb. 29 b. Schlechthin meint *išto* die Verlobte noch in M. ibid. IV 9, 41a; dort mochte *arusa* wegfallen, weil aus dem Zusammenhang ersichtlich. Ebenso (nach wohl richtiger Erklärung) B. b. 146 a, b (andere denken an eine Verheiratete) und gemäß amoräischer Mutmaßung in ibid. 132 a zit. Bar. (auf letztere Stellen hat mich Kahan hingewiesen). Der Brautvater heißt in der Mischna (ganz wie in Altbabylon und El-Amarna, ob. S. 75 A. 1) einfach Schwiegervater (*ḥamaw*), u. a. M. Keth. I 5, 12 a.

Amoräern wurde die Kethuba vor der Trauung aufgesetzt, das Recht der Verlobten auf die Eheschenkung in der letzten amoräischen Generation (unter restriktiver Interpretation der doch so eindeutigen tannaitischen Quellen) angezweifelt (Keth. 89 b) und von den Gaonen ganz beseitigt (so auch Maimonides, *Jš.* X 11, E. H. 55 § 6). Es ist weiter damit zu rechnen, daß die erwähnte Verknüpfung von Trauung und Erbrecht erst einer jüngeren Periode angehört (da — abgesehen von anderen Gründen — dieselbe doch in Bar. Keth. 47 a kontrovers ist).

Mit diesen Modifikationen ist allerdings schon die Grenze der Entwicklung markiert, denn derogationsfähig sind nur die beiden hier angeführten Gruppen von Rechtswirkungen. Einmal das güterrechtliche Gebiet, da es in vollem Umfange der Parteidisposition untersteht, die, nach bestimmter Richtung zur Sitte verdichtet, Triebfeder der Variabilität des objektiven Rechts ist. Dann das Gebiet der Standesgemeinschaft insofern, daß natürlich nichts dagegen einzuwenden ist, wenn die Braut sich des Genusses der religionsgesetzlichen Standesvorrechte, welche ihr nach ius strictum schon mit der Verlobung zustehen, noch bis zur Heirat enthält. Der Teil von den Normen des jüdischen Eherechts hingegen, welcher (unserer modernen Terminologie gemäß) öffentlich-rechtlichen, also (i. S. des religiösen jüdischen Rechts) religiösen Charakters ist, kann entsprechend dem oben (S. 170) klargelegten Prinzip der jüdischen theologisch gebundenen Rechtswissenschaft keinerlei Wandlung mit abschwächender Tendenz unterworfen sein. Zwingendes Recht in diesem Sinne ist vor allem die Gleichstellung von Ehe und Verlöbnis inbezug auf Erfordernisse und Formen ihrer Auflösung; ebenso die Ausschlußwirkungen des Verlöbnisses gegenüber Dritten, sei es, daß die Verlobte zur Eingehung eines Verlöbnisses mit einem andern unfähig ist, sei es, daß ihre Untreue als Ehebruch qualifiziert wird. Nach dieser Richtung hin erwies sich also das jüdische Verlöbnisrecht am konstantesten. Hatte es vorher aus sich heraus den Verlobten noch gewisse positive Rechte gewährt (Standesgemeinschaft, Ehegüterrecht), die auch damals an sich nicht überschätzt werden dürfen, weil sie doch beim Fehlen der für die Ehe typischen Lebensgemeinschaft nur in Ausnahmefällen akut werden (bei dem Verlöbnis eines Priesters oder der Verlöbnis-

auflösung), so hörte auch dies später auf. Beiden Nupturienten erwuchsen also (besonders angesichts dessen, daß der Ausschluß eines sexuellen Verkehrs der Brautleute bei den Juden religiös motiviert war) aus dem Verlöbnis (d. h. für die Dauer des Verlöbnisverhältnisses) nur eheähnliche Pflichten, aber keinerlei spezifisch ehelichen Rechte. Klebt man bloß an der äußeren Gestalt (ohne damit eine logische Klassifizierung der Rechtswirkungen zu beabsichtigen)[1], so kann man wohl sagen, daß das Verlöbnis negative Funktionen der Ehe zeitigt.

Diese Feststellung ist zugleich geeignet, das Verständnis der talmudischen Nomenklatur uns näher zu bringen. Neben dem aus dem biblisch-hebräischen ארש (*'eres*) gebildeten neuhebräischen ארוסין (*erusin*) ist der jüngere talmudische Terminus für Verlobung קדושין (*kidušin*, „Anheiligung"), dessen Etymologie schon die verschiedensten, nicht immer glücklichen Kombinationen ausgelöst hat[2]. Dieses Abstraktum *kidušin* ist nun eine substantivische Form des in der üblichen Verlöbnisformel vorkommenden

---

[1] Eine logische Trennung von positiven und negativen Funktionen der Ehe ist aber nicht möglich, wie schon Kohler, ZVR III 353 A. 1, treffend gegen Sohm hervorgehoben hat.

[2] So war Schmiedl (zit. b. Funk, w. S. 197 A. 1) auf den Gedanken verfallen, die Juden hätten den Heiligkeitsbegriff von den Römern, deren Ehe vor einem collegium pontificale geschlossen wurde, rezipiert. Die Frage, ob und wann das religiös sensitive jüdische Volk die religiöse Weihe eines so wichtigen Lebensaktes „rezipieren" müßte, beiseite gelassen, ist von einer Konsekrierung der jüdischen Ehe durch Priester ebensowenig wie einer sonstigen Betätigung von Priestern auf dem Gebiete des privaten oder öffentlichen jüdischen Rechts etwas zu spüren. Bekanntlich stehen den Priestern bei den Juden außer dem Opferdienste (und dieser hat seit anno 70 aufgehört) mit Ausnahme der Erstgeborenenlösung und Benedizierung nahezu gar keine ritualrechtliche Funktionen zu.

Ungleich höher steht die geistreiche Hypothese Blaus (Schwarz-Festschr. S.-A. 10) insofern, als sie vom jüdischen Priestertum ausgeht. Aber abgesehen davon, daß Blaus allgemeine Voraussetzungen beim jetzigen Stande der Geschichtsforschung petitio principii sind, wäre es ja dem Priester näher gelegen, anstatt „Du seist heilig (weil ich heilig bin)" zu sagen: „Du seiest Priesterin!" Eine Verlöbnisformel, die den künftigen sozialen Stand der Braut hervorhebt, ist jedoch der jüdischen Sitte aller Zeiten unbekannt. Übrigens erfreut sich die Gattin eines Priesters keiner höheren Wertschätzung als eine andere israelitische Frau und hat insbesondere auch keinerlei Beziehungen zum Tempel. Weiter aber dürfte

Verbs מקודשת (*harē at mekudešeth li*, „Du seist mir geweiht, angeheiligt"). Da die Bedeutung „sich vorbereiten, widmen, bestimmt sein" für den Stamm *ḳdš* (קדש) biblisch gesichert ist[1], dürfte dieser Ausspruch des Bräutigams an die Braut, wie schon die Tosafisten (Kid. 2 b) vermuteten, ursprünglich einfach besagt haben „Du seist mir bestimmt" — zur späteren Heimführung. (Vielleicht sogar ergänzt: „Du seist mir zur Frau — *leïša* — bestimmt"; später fiel das Wort *leïša* als zu selbstverständlich aus.) Diese Formel besaß aber zufolge der Vieldeutigkeit jenes *ḳdš* einen Vorteil über alle anderen, denn *ḳdš* meint — und dies sogar in seiner gebräuchlichsten biblischen Anwendung — heiligen. „Heiligen" neben seinem ethischen

---

die Prägung einer solchen Formel darum noch weniger auf die Priester zurückgeführt werden, weil sie sich zu den Ehen, welche diese letzteren zumeist eingingen, gar nicht eignete, denn um die damalige Zeit pflegten die Priester in ihre eigenen priesterlichen Kreise einzuheiraten (vgl. Büchler, Priester u. Kultus, 1893 p. 89), so daß die Braut durch die Eheschließung meistens gar keine Standeserhöhung erfuhr.

Der Vollständigkeit halber sei erwähnt, daß S. L. Rapaport (den Hinweis darauf verdanke ich der freundlichen Mitteilung Kahans) *kidušin* von syr. *kedaša* Ohrringe ableiten will. Ein Zusammenhang besteht in der Tat, aber anscheinend umgekehrt, indem *kedaša* von akk. *kaddaša* stammt (Zimmern, Akkad. Fremdw. 38).

[1] Vgl. z. B. I Sam. 7, 1, Ex. 19, 10, weitere Belege in den Lexika, Krauß II 455 A. 293. Dieses „bestimmt sein, geweiht sein" i. S. eines Eigentums zu verstehen („sich die Frau zu eigen machen", so Koschaker, ZSavSt. l. c. 389 A. 4), wäre jedoch eine unzulässige Erweiterung des hebräischen Begriffes und wird ohnehin durch die weiter gebotene Erklärung entbehrlich.

Freilich ist mit *ḳdš* stets (wenn auch nur sekundär) eine kultische oder theologische Vorstellung verbunden, wovon auch die Verlöbnisformel keine Ausnahme macht, vgl. w. S. 197. (Über den biblischen Heiligkeitsbegriff vgl. Baudissin, Stud. z. sem. Rel.-gesch. I, u. neuerdings Bunzel, qdš und seine Derivate, Breslauer Diss. 1917.) Dies gilt insbesondere für bibl.-hebr. *kedeša*, die Tempelprostituierte (Hierodule), wodurch der Hinweis Krauss' l. c. entfällt.

Wenn Blau l. c. 9 A. 1 die im Text gebotene Erklärungsmöglichkeit durch den Hinweis auf einen Bedeutungswechsel des Stammes קדש im Neuhebräischen bestreitet, so setzt er damit die jüngere Entstehungszeit dieser Formel bereits voraus; es kann aber wahrscheinlich gemacht werden, daß sie tief in die biblische, zumindest exilische Zeit hinüberreicht (vgl. S. 216 A.).

Inhalt[1] bedeutet wiederum im Tempelritual, eine Sache dem Tempel weihen mit der Wirkung, daß jede Nutznießung Dritter daran verboten ist. Im Volksbewußtsein wurde diese Rechtsfolge als eigentlicher Inhalt der Konsekrierungsformel angesehen[2]. Wenn nun der Bräutigam in der Verlöbnisformel zur Braut spricht: *Harē at mekudešeth lī* und dies mit „heiligen" in Beziehung gebracht wurde, so kann dies nur bedeuten: „Du seist für mich (meinetwegen) geheiligt", oder — „heiligen" im erwähnten technischen Sinne aufgefaßt — „Du bist meinetwegen jedem Dritten verboten" („geheiligt" = Sakralgut, דאסר לה אכ"ע כהקדש, Kid. 2 b). Weil, wie gezeigt wurde, die jüdische Verlobung den sponsi praktisch keinerlei positiven Befugnisse von Eheleuten gewährte, wurde das Charakteristikum des Verlöbnisses ganz mit Recht in den negativen Funktionen erblickt; darin, daß der Braut nunmehr eine Einlassung mit Dritten verboten war, also in der Treupflicht. (Die Braut ist fortan bei Androhung der Todesstrafe einem Dritten verboten, sei es zur Ehe, sei es zu freiem Konkubinat, gleichsam als hätte sie nunmehr etwas Sakrales an sich.) So hatten (wie aus der soeben gebrachten Talmudstelle ersicht-

---

[1] *Kidušin* („Anheiligung)" bezeichnet zugleich die Heiligkeit, welche das Judentum der Ehe aufprägt, in eindeutigster Präzision (so auch A. Geiger, Nachgel. Schr. III 324). Diese auch in der Bezeichnung zum Ausdruck kommende Ethisierung der Ehe war durch Lev. c. 20 vorbereitet, welche es dem jüdischen Volksbewußtsein einhämmerten, daß gerade die Regelung des Geschlechtslebens Vorbedingung zur Heiligung des Menschen ist (ähnlich jüdische Erklärer, vgl. Funk, Freie jüd. Lehrerstimme 1917 p. 69).

Die rechtshistorische und ethische Erklärung machen sich also gegenseitig nicht überflüssig (daher unexakt Goldschmidt V 693 N. 15).

Das biblische לקח (*lkḥ*), dessen Synomymität mit קדש (*kdš*; so Krauss l. c.) übrigens noch nicht die begriffliche Deckung bedeutet hätte, da beide doch verschiedenen Sprachperioden angehören und eine Verwendung promiscue nicht nachweisbar ist, heißt bloß „nehmen" und kann daher ebensowenig wie in unserem Sprachgebrauch („sich eine Frau nehmen") für eine Existenz der Kaufehe zu jener Zeit urgiert werden. In Wahrheit meint aber לקח (nehmen) heimführen und aus naheliegenden Gründen keineswegs verloben (vgl. ob. S. 152, A. 1, S. 40, A. 1).

[2] Vgl. z. B. M. Ned. I 3 (10 b) ff.; wodurch den Bedenken Krauß' l. c. Genüge getan; vgl. bereits Fischer 107 A. 1.

lich[1]) Wort für Wort bereits die Saboräer, 6. Jhdt., die Etymologie von *kidušin* zutreffend erklärt[2].

Wie wir sahen, hat sich die Modifizierung der Rechtskraft des jüdischen Verlöbnisses bis zur talmudischen Zeit nur auf Unwesentlichkeiten erstreckt. Jene große grundlegende Umwälzung, welche (wie es die Rechtsvergleichung lehrt), in der allgemeinen Unbeständigkeit der kulturellen Verhältnisse wurzelnd, eine gegenüber der Ehe bedeutend erleichterte Löslichkeit des Verlöbnisses herbeiführte, wie die sponsalia der Römer und das moderne Verlöbnis, war damals noch nicht vollzogen[3]. Für die Erkenntnis jener Eigenart der jüdischen Rechtsgeschichte ist es da instruktiv, auf welche Weise das jüdische Recht sich aus dem Dilemma zog; ein Recht, das einmal als in praktischer Geltung befindlich, den veränderten Lebensverhältnissen Rechnung tragen mußte, andererseits aber an die religiös normierte Kraft seines Verlöbnisses (*kidušin*) gebunden war[4]. Mit Abschluß des Talmuds wurde diese Frage noch brennender. Hatte bis dahin das Gros der Juden in Kleinasien unter relativ ruhigen Verhältnissen gelebt, so wurden diese nunmehr in aller Herren

---

[1] Über deren saboräische Provenienz s. den Beleg ob. S. 171 A. 2.

[2] Auf dem gleichen Grunde beruht auch die oben (S. 58 A. 5) besprochene Fassung der Benediktion, wenn dieselbe auch gegenüber dem Bräutigam die negative Seite des Verlöbnisses (sexuelle Abstinenz bis zur Trauung) hervorkehrt.

[3] Für die germanischen Rechte vgl. ob. S. 185 A. 1, das byzantinische Recht vgl. w. S. 201, das indische Recht Kohler, ZVR III 355. Eine ehegleiche Bindung des Verlöbnisses bestand ferner u. a. in Altjapan (Kohler, l. c. X, 447) und besteht noch heute in China (Kohler, l. c. VI 368).

Die Rechtsvergleichung weist Verlöbnisse mit strengerer oder geringerer Bindung in allen Schattierungen auf, wofür die Zeitschrift für vergleichende Rechtswissenschaft (bes. Kohler) in zahlreichen Abhandlungen und Post (Gr. II 55) Beispiele erbringen.

Die Fortbildung des jüdischen Rechts ist parallel den anderen hier angezogenen Rechten eine durchaus genuine und bedarf keiner Erklärung durch Rezeption fremder Rechtsideen, woran zu denken Blau (l. c. 17) vorschlägt.

[4] Im mittelalterlichen kanonischen Recht entstand aus ähnlicher Ursache bekanntlich die größte Verwirrung, in welcher man zu jener weitangefeindeten Distinktion zwischen sponsalia de praesenti und de futuro seine Zuflucht nahm. Vgl. die einschlägige kanonistische Lit. (s. schon Luthers Kritik des kirchlichen Eheschließungsrechts, b. Sohm 139, 189).

Länder verstreut. Das Mittelalter mit seinen Religionsverfolgungen, die für den Okzident in den Kreuzzügen ihren Höhepunkt erreichten, brach an. Die Juden waren oft gezwungen, Hals über Kopf ihre bisherige Heimstätte zu verlassen; Braut und Bräutigam, die ja nicht beisammen wohnten, mögen da oft auseinander gekommen sein. Sie waren aber gleichwohl zu lebenslänglicher Treue verpflichtet, da nach dem jüdischen Rechte, das noch nicht einmal die Todeserklärung eines Verschollenen zuläßt, eine Auflösung des Verlöbnisses nicht möglich war. Kann auch vor Prüfung des gaonäischen Materials, die in anderem Zusammenhange beabsichtigt wird, eine Geschichte der einzelnen Stufen jener Wandlung nicht geschrieben werden, so steht es fest, daß etwa mit dem Beginne unseres Jahrtausends die Kalamität dadurch beseitigt wurde, daß man regelmäßig das (eigentliche) Wadialverlöbnis (*kidušin*) mit der Trauung zusammenfallen ließ[1]. (Eine ähnliche Gestaltung hatte schon einmal die jüdische Rechtsgeschichte aufzuweisen, u. z. im Palästina des 3. Jhdts.[2].) Die Funktionen der Verlobung übernahm, an eine Institution der talmudischen Zeit anknüpfend[3], ein zunächst formloser Vorvertrag, juristisch ein pactum de contrahendo, *šidukhin*[4] und später *tenaim* (תנאים, Pakten) genannt. Zumeist von den Eltern der Brautleute abgeschlossen, besagt

[1] Diese Entwicklung ist für den Okzident in den Ritualbüchern und bei den gleichaltrigen Dezisoren (12. u. 13. Jhdt.) bereits abgeschlossen; u. a. Meiri, Magen Aboth ed. Last p. 30, Maharil 83a, Kol bo ed. Fürth p. 65c, weitere Belege Sch. A. E. H. Tit. 50 und 51 (vorwiegend Glosse), Nachlath Sibea § 8. S. beispielsw. a. *Mardekhai* Keth. § 132 (zit. Gl. zu Ascheri I 12, vgl. Frankel 31 A. 3) u. d. Zit. b. Löw 206 A. 2.

Das auch dem deutschen mittelalterlichen Rechte bekannte Übergangsstadium der Wiederholung des Verlobungsaktes bei der Trauung (Ringübergabe mit Sprechen der Verlöbnisformel — vgl. Sohm, Eheschließung 101 ff., Trauung 42 ff.) mit zunächst nur deklaratorischem Wert liegt in Manhig ed. Goldberg p. 91b vor. In Machs. Vitry (587) sind beide Akte bisweilen durch ein Festmahl, b. Rokeach § 354 durch den dazwischen liegenden Sabbath getrennt. [2] S. ob. S. 60.

[3] Dort (vgl. ob. S. 56 A. 2) trug die Werbung jedoch vielleicht noch keinen scharf ausgeprägten rechtlichen Charakter.

Ob der Bericht über den Sohn Rabbis (Keth. 62b) hierher zu stellen ist (Kahan), möchte ich jedoch bezweifeln, da m. E. dort (da von Scheidung die Rede ist) eher an ein *kidušin*-Verlöbnis zu denken.

[4] Lit. üb. d. Etymologie b. Krauss II 451 A. 246.

es inhaltlich, daß diese ihre Kinder der Verlobung und Trauung (*chuppa wekidušin*) zuführen wollen, und bestimmt die beiderseitigen vermögensrechtlichen Leistungen. Diese *tenaim* sind die Grundlage des mittelalterlichen und heutigen Verlöbnisrechts der Juden[1]. Von diesem Zeitpunkte an werden die künftigen Nupturienten im Sprachgebrauche Verlobte geheißen. Eine Bestärkung dieses Vorverlöbnisses (*tenaim*) durch Konventionalstrafe oder (ähnlich dem kanonischen Recht) „geistliche Strafen" (Bann u. dgl.), also ein indirekter Zwang, ist (übereinstimmend mit dem römischen und gemeinen, aber abweichend vom deutschen bürgerlichen Recht) zulässig und wurde seit dem Mittelalter als Gegengewicht gegen die sonst freie Löslichkeit dieses Verlöbnisses seitens beider Teile (eine Zwangsvollstreckung der Eheschließung — Verlobung und Trauung — gibt es im jüdischen Recht nicht) allgemein üblich. Die Bindung war jedoch stets eine rein schuldrechtliche, nie von spezifisch eherechtlichen Wirkungen begleitet. Die *tenaim* (Vorverlöbnis) sind also kein Ehehindernis und haben auf die Rechtsbeständigkeit einer vor- oder nachher geschlossenen Ehe, bzw. eines unter den gleichen Umständen eingegangenen echten Verlöbnisses (*kidušin*) überhaupt nicht den geringsten Einfluß. Ihrem Wesen nach ist die heutige, vom echten Wadialverlöbnis[2], später beinahe

---

Hingegen hat die Entwicklung den anderen Weg über das alexandrinische Verlöbnisformular aus dem 1. Jhrdt. vor (ob. S. 178 A.) merkwürdigerweise völlig ignoriert. Aus Philo (ob. S. 179 A. 4) erhellt zumindest, daß dessen Gebrauch selbst im Ursprungslande nicht allgemein war.

[1] Formulare s. Nachlath Šibea l. c.; vgl. a. Sefer haštaroth-Nr. 72 p. 127.

Über die Verpflichtungen bei Auflösung des Verlöbnisses vgl. E. H. ibid., sowie Amram, Jewish Encyclopedia III 361.

[2] Diese Bezeichnung wird hier für die talmudischen *kidušin* zum Unterschiede von den *šidukhin*, bzw. *tenaim* gebraucht. Sie darf aber nicht urgiert werden, denn eine Wadia (*sudar*) fand auch bei den *tenaim* späterhin Anwendung. Während jedoch der Tatbestand jener *kidušin* sich in der Wadiation erschöpft, bleibt die letztere, auch nachdem sie bei den *tenaim* in Gebrauch gekommen ist, dort ganz im Hintergrund, denn diese *tenaim* mochten entsprechend den talmudischen *štarē pesikta* ja formlos geschlossen werden (vgl. die Zit. ob. S. 180 A. 2) und der Wadia dürfte man dabei wohl nur die Rolle eines Bestärkungsmittels eingeräumt haben (weil man an deren Gebrauch beim Abschluß von Verträgen unter Juden seit jeher gewöhnt war).

Weiter haben *kidušin* und *sudar* wohl rechtshistorisch eine gemein-

ausschließlich Ringverlöbnis (*kidušin*)[1], streng geschiedene jüdische Verlobung (*tenaim*) gleich dem modernen Verlöbnis[2] bloß ein Versprechen künftiger Eheschließung[3]. (Eine ganz konforme Entwicklung vollzog sich im byzantinischen Recht zwischen dem kirchlichen Arrhal- und dem Zivilverlöbnis[4, 5].)

---

same Wurzel. Aber wie oben (S. 171) bereits bemerkt, unterschied sich im Mittelalter die Verlöbniswadiation, *kidušin* (welche sich noch ganz nach dem Urritual der Wadiation abspielte), schon rein äußerlich von der (gegen früher ganz veränderten) allgemeinen Wadiation (*sudar*). Eine Verwechslung beider Vorgänge war daher, selbst wenn die Ehekandidaten in eigener Person handelten, natürlich niemals zu befürchten, zumal seit jener Zeit die Ringübergabe ja Kennzeichen der Verlöbniswadiation (*kidušin*) war. Dem Rechtsbewußtsein des Mittelalters war der erwähnte historische Zusammenhang übrigens längst entschwunden.

[1] Darüber Blau (Festschr. 14), der an Rezeption europäischer Gebräuche denkt; s. jedoch ber. Funk l. c; vgl. a. d. Zit. b. Krauß II 455 A. 298.

[2] Unter dem Eindrucke der modernen Vorstellung vom Verlöbnis und in Unkenntnis ihrer Vorgeschichte haben eine Anzahl Autoren und selbst europäische Gesetzgebungen über das Eheschließungsrecht der Judenheit (zit. ob. S. 5 A. 1) Anstand genommen, *kidušin* mit Verlobung wiederzugeben, sondern den (oben gerügten) verhängnisvollen Fehler begangen. dafür (weil heutzutage *kidušin* und *chuppa* zusammengezogen werden) „Trauung“ zu setzen und diese Bedeutung sogar den talmudischen Quellen zu unterstellen.

[3] Der noch heutzutage bei der gesetzestreuen jüdischen Bevölkerung öfters anzutreffende Widerwille gegen die Auflösung eines Verlöbnisses (wobei die Verlöbnisauflösung in manchen Kreisen noch als stärkere Kalamität wie die Ehescheidung empfunden wird) dürfte aber noch als Reminiszenz der biblisch-talmudischen Verlöbnislehre gewartet werden. Die gleiche Erscheinung wird auch aus manchen Gegenden der Schweiz gemeldet (Bächtold 188).

[4] Dies hat die sorgfältige Untersuchung Koschakers, ZSavSt. l. c. klargestellt (vgl. 410 ff.), dessen Verweisung auf jene Parallele in der Geschichte des jüdischen Verlöbnisses (415) die Anregung zur Ausdehnung der vorliegenden Untersuchung auf diesen Punkt bot.

Eine solche Vorverlobung kennen auch die indischen Rechte (Kohler l. c. X 103, Recht d. orient. Völk. 117).

[5] Einen lehrreichen Ausblick auf jene die „Entehelichung“ anstrebende Entwicklung des deutschen Verlöbnisrechts, welche noch vom bürgerlichen Recht weitergeführt wurde, bietet die (zwar vorzugsweise der Dogmatik gewidmete) Studie Stutzs, D. Rechtsnatur d. Verlöbnisses n. dtsch. bürg. R., 1900, p. 84 ff.

---

§ 29.

Unsere in den vorhergehenden Abschnitten herausgearbeitete These von der Abstammung der jüdischen Verlöbnisformen aus der Wadiation hatte zur Voraussetzung, daß die, übrigens bequeme Annahme einer Kaufehe das israelitische und jüdische Eheschließungsproblem nicht zu lösen vermochte. Die Unmöglichkeit der Existenz einer Kaufehe ist oben genügend sichergestellt und dabei besonders die Disqualifizierung der Zahlung des *mohar* zum verlöbnisbegründenden Akte bis zur Evidenz bewiesen worden (ob. S. 140). Die Tatsache aber, daß Forscher von Ruf und Namen bislang immer noch den angeblich unwiderlegbaren Beweis der Kaufehe in ganz vereinzelten biblischen Stellen zu finden glauben, und daß weiter die wechselseitige Identifizierung des Mohar mit dem Brautpreis den meisten exegetischen Lehrbüchern und Kommentaren nahezu dogmenartig anhaftet, zwingt uns schlechthin diese kärglichen Instanzen — wenn auch in verdienter Kürze — näher ins Auge zu fassen.

Wir knüpfen an eine Konzession an, welche uns die herrschende Meinung — sozusagen noch vor Eintritt in die Sacherörterung — zu machen geneigt sein dürfte, u. z. des Inhalts, daß es zweifellos einige Eheschließungen in den biblischen Büchern gibt, welche ohne jeglichen Brautpreis zustande kommen[1]. Diese so geschlossenen Ehen werden aber als Ausnahmen hingestellt: „Vornehme, gefühlvolle Menschen haben ja schon damals an der Kaufform für die Ehe Anstoß genommen[2], die herrschende Eheschließungsform wäre aber durchaus die Kaufehe gewesen“. Eine solche Distinktion mag dem Laien imponieren, rechtshistorisch ist sie unmöglich (dies hat u. a. ähnlich Koschaker[3] neuerdings für das babylonische Rechts-

---

[1] So selbst Freund 28, ähnl. Rauh l. c. 16.

Diese Beispiele sind ob. S. 71 f. noch vermehrt worden.

[2] Z. B. Bergel l. c., Lichtschein 11, a. Michaelis l. c. II 89 und (im Prinzip) gleichfalls Faure l. c. 24 ff.

[3] Rechtsv. Stud. 152, Krit. Viertelj. l. c. 416.

gebiet mit allem Nachdruck betont). Einem antiken Recht sind solche Sentimentalitäten wesensfremd: vielmehr gilt dort allein folgende Alternative: Entweder jede Ehe ist Kaufehe, die Zahlung des Braut- (oder Schein-Braut-)preises ist essentiell (wie beispielsweise in den germanischen Volksrechten, wo selbst der Frankenkönig Chlodwig das Handgeld entrichten muß[1]), oder die Brautpreiszahlung ist dagegen ohne Rechtsnachteile für die Nupturienten entbehrlich (wie in den fraglichen biblischen Stellen); dann liegt aber überhaupt keine Kaufehe mehr vor. Lehrt doch auch die Rechtsvergleichung, daß bei Völkern, denen die Kaufform zur Eheeingehung vorgeschrieben ist, eine rechte Ehe ohne Brautpreiszahlung, bzw. datio arrhae gar nicht zustandekommen kann; eine Ehe ohne Brautpreis ist in süd- und nordgermanischen Rechten bloß eine Ehe minderen Rechts (Friedelehe)[2]. Dagegen genügt in Altisrael die deductio in domum mit anschließender copula carnalis ohne weiteres zur Eingehung einer gültigen Ehe (es bedarf dabei außerdem auch keiner Gabe, nicht einmal einer „Scheingabe" seitens des Bräutigams). Überdies existiert im vor- und frühtalmudischen Recht ein Urkundenverlöbnis ohne den geringsten Schimmer eines etwaigen Äquivalents. Alles Erscheinungen, die wir nur unter dem Gesichtspunkt der Wadiation begreifen und verstehen können. (Ist doch beispielsweise auch sonst bei sofortiger Erfüllung des Vertrags ein besonderer Wadiationsakt überflüssig.) Die Idee der Kaufehe muß danach für die biblische Zeit bereits an den Zugeständnissen ihrer eigenen Anhänger scheitern. Im übrigen gelangen wir auch bei der Analyse jener biblischen Erzählungen, die die herrschende Meinung als das zwingendste Material für die Kaufehe ausgiebt, zu diametral entgegengesetzten Ergebnissen (ob. S. 71 ff.).

Was wir bisher nicht beachtet hatten, ist bloß noch die Kategorie jener wenigen Fälle, welche als Typ der Dienstehe gelten sollten, deren ganzer Tatbestand in Wahrheit aber lediglich darauf hinausläuft, daß ein König oder Heerführer einem

---

[1] Sohm 32. [2] Schröder 314 ff., Sohm, Trauung 33, Lehmann 98, Maurer II 549 f.; weitere Belege bei Koschaker 152 A. 10.

Das gleiche Kriterium dürfte auch bei den Griechen die (aus dem Brautkauf hervorgegangene) εγγυήσις gebildet haben (Hruza, l. c. 31 ff.).

Krieger als Auszeichnung für eine glänzende Waffentat die Hand seiner Tochter — natürlich mit deren Einwilligung — verspricht (Jos. 15, 16 = Ri. 1, 12[1], I Sam. 17, 25; 18, 25—27; II ibid. 3, 14). Ein Motiv, das bekanntlich in den Ritterromanen Europas eine konstant wiederkehrende Rolle spielt, ohne daß aber jemand auf den Gedanken gekommen wäre, daraus die Existenz der realen Kaufehe für das deutsche Spätmittelalter abzuleiten. Von den Formalitäten der Eheschließung ist an all den erwähnten biblischen Stellen keine Rede. Der Promittent war ja offenbar auch nur moralisch gebunden, denn mit der Vollziehung der Waffentat hatte der Jüngling noch kein Anrecht auf die Braut erworben. So erklärte auch König Saul dem David: „Ich will dir (bei Beweisen deiner Tapferkeit) meine ältere Tochter Merab zur Frau geben“ (I Sam. 18, 17); was den ersteren aber nicht hindert, dieselbe später an einen andern zu verheiraten (ibid. 19). Wäre Merab aber formgerecht verlobt gewesen, so würde doch damit nach altisraelitischem Recht ein adulterium angebahnt werden[2].

Weiterhin hätten allein die zwei folgenden — bereits besprochenen — Verse die Anhänger der Kaufehe stutzig machen sollen. Wenngleich man versuchen sollte Gen. c. 24 im Sinne der Kaufehe zu interpretieren — die Unrichtigkeit dessen wurde oben S. 73 f. gezeigt —, muß bei einigem Zusehen gegnerischerseits doch zugegeben werden, daß dort höchstens von einem Übergangsstadium, einem Erlöschen der Kaufehe, die Rede sein kann. Der Bericht Gen. 24 gehört aber bekanntlich — auch nach der höheren Kritik — zur Literatur des ältesten Israel. Und da wäre es doch widersinnig anzunehmen, daß der Frauenkauf im weit späteren Israel von neuem wieder aufgelebt und in

[1] Wie wenig diese Stelle an einen realen Kauf der Frau denkt, beweist die umfangreiche Mitgift, welche gerade dort die Frau erhält (Jos. 15, 19 = Ri. 1, 15).

[2] Die beliebte Heranziehung von Hosea 3, 2 sollte besser unterbleiben. Sind doch die exegetischen Probleme von Hosea c. 1 und 3 trotz zweitausendjähriger Kontroverse bis heute noch ungeklärt (das Wichtigste aus der unübersehbaren Literatur verzeichnen die Einleitungen und Kommentare) und fehlt es mithin für eine rechtliche Charakterisierung des Vorganges an den sicheren tatbeständlichen Grundlagen. Die Annahme eines realen Frauenkaufs in so ungeschminkter Weise ist immerhin sowohl aus chronologischen Gründen (vgl. den Text) wie anderer Äußerungen des Propheten halber

Blüte gestanden hätte[1]. Machen es doch auch Rahel und Lea ihrem Vater zum Vorwurfe, daß er sie verkauft habe (Gen. 31, 15). Zählte die Kaufehe aber damals zu den Vorgängen des täglichen Lebens, so wäre die lebhafte Klage Rahels und Leas doch völlig deplaziert. Mithin ist auch diese biblische Stelle nur ein Beweis mehr dafür, daß ein Frauenkauf schon der ältesten geschichtlichen israelitischen Zeit unbekannt sein mußte.

(ob. S. 22 f.) zu verwerfen. Um aber, selbst auf die Gefahr hin fehl zu gehen, auch positiv zur Lösung beizutragen, sei Folgendes zur Diskussion gestellt:

3, 1 sagt nicht, wie etwa 2, 1, „Gehe, führe eine Frau heim!" (*kaḥ iša*, vgl. S. 40 A. 1), sondern „Liebe ein Weib", d. h. „Geh eine Liebschaft ein" (Ehrlich), meint also beileibe keine Ehe, vielmehr ein freies Liebesverhältnis. Das bestätigt v. 3, wo der Prophet zu dem Weibe spricht: „Lange Tage sollst du meiner warten, buhle nicht und werde keines Mannes" (*welo tihji leïš*). „Eines Mannes werden" bedeutet im AT technisch „mit einem Manne eine Ehe eingehen" (Lev. 31, 3; 22, 12; Num. 30, 7; Dt. 24, 2; 25, 5; Jer. 30, 1; Ez. 44, 25; Ruth 1, 12, 13; vgl. a. Blau II 13). Bei einem Weibe, das schon vorher dem Gatten die Treue brach und sich mit „Liebsten" herumtrieb (3, 1), liegt selbstredend die Befürchtung nahe, dasselbe werde bald in seinen früheren Lebenswandel zurückfallen und wiederum nach der Verheiratung Ehebruch begehen. (Der Erstteil der Warnung ist mithin wohl am Platze) Wie schlecht das Weib aber auch immer sei, eine neue Ehe nach der Verheiratung rechtsgültig zu schließen, während (nach der herrschenden Meinung) die Frau, wie alle Welt weiß, rechtmäßige Gattin des Propheten ist, überstiege doch ihre Kraft. Eine solche Ehe wäre ja, solange die Ehe mit Hosea besteht, null und nichtig. Wozu da das Verbot des Propheten?

Anders jedoch, wenn Hosea zunächst gar keine Ehe will. Die 15 Silber und das Maß Gerste sind kein Brautpreis, sondern merces meretricia. Allerdings ganz eigener Natur, denn als Äquivalent verlangt der Prophet keine Hingabe des Weibes, wohl aber ein bestimmtes negatives Verhalten der Frau gegenüber der Männerwelt für die Dauer des „Verhältnisses" (wofür der Prophet die Frau durch die 15 Silber und das Mass Gerste schadlos gehalten hat); dieselbe solle weder eine eheliche noch außereheliche Verbindung mit Männern eingehen („Buhle nicht und werde keines Mannes!"). Erst wenn sie diese Bewährungsfrist bestanden, will Hosea mit der Frau zur Ehe schreiten. Ebenso muß Israel zur Sühne seines Götzendienstes erst eine lange Exils- und Leidensnacht hindurch in Züchten der Erlösung seines rechtmäßigen Gottes warten; welchen Vergleich die weiteren Verse ausführen. (Vgl. auch van Hoonacker z. St.; so haben schon vielleicht die Massoreten — n. Ehrlich —, LXX, Pesch. die Stelle aufgefasst.)

[1] Einen Anachronismus, den a. Freund begeht (vgl. p. 28 zu p. 20). Ebenso beweist Ex. 21, 7 (über die Nebenfrau) für das Bundesbuch, der ältesten israelitischen Kodifikation, daß die reguläre Eheschließung schon damals nicht die Kaufehe sein konnte.

§ 30.

Bliebe noch die Erklärung des *mohar*, ein Wort, das in seiner üblichen Wiedergabe durch Brautpreis oder Kaufpreis den Eck- und Grundpfeiler der herrschenden Anschauung von der israelitischen Ehe bildet. Man ergeht sich des öfteren über Einzelheiten dieses *mohar*; so soll der Verlobungsakt in der seitens des Bräutigams erfolgten Übereignung jenes *mohar* an den Brautvater bestanden haben.

Wir wollen jene Behauptungen durch Zurückgehen auf die Quellen prüfen[1]: Der *mohar* kommt im pentateuchischen Gesetz an einer einzigen Stelle vor, u. zw. Ex. 22, 15. Der Verführer einer unverlobten Jungfrau ist verpflichtet, sie heimzuführen[2].

---

[1] Dabei berührt sich unsere Untersuchung mehrfach mit der sorgfältigen Arbeit Eberharters, Was bedeutet Mohar? (Theol. Quartalschr. 1913, 489 ff.); a. „Ehe u. Familienr. d. Hebr." p. 111 ff., auf den zur Ergänzung verwiesen wird.

[2] מהר ימהרנה לו לאשה (*mahor jimharena lo leïša*) muß nicht unbedingt bedeuten: „er soll sie durch *mohar* zur Frau erwerben", ein von *mohar* abgeleitetes denominatives Verb ist ja sonst im Alten Testament nicht nachweisbar; vielmehr könnte die Verbalform mit *mhr* „eilen" zu sammenhängen („er soll sie eilends ehelichen") und als bewußtes Wortspiel zu *mohar* gebraucht sein (vgl. z. T. Hirsch, Komment. z. Pentateuch z. St.). Der hier vorgeschlagenen sachlichen Bedeutung von *mohar* steht dieser Vers, wie w. S. 209 A. 2 gezeigt wird, nach keinerlei Auffassung entgegen. Nach manchen Erklärern, so Raschi, Kimchi, soll der gleiche Stamm auch Ps. 16, 4 gemeint sein (s. a. Delitzsch und Baethgen).

Über die Etymologie von *mohar* stehen sich seit altersher die extremsten Meinungen gegenüber (vgl. — abgesehen von veralteten Ableitungsversuchen — u. a. die Zusammenst. bei Eberharter, Theol. Quartalschr. l. c. 503 ff.), so daß man am besten tut, sich auf diesen Punkt gar nicht zu berufen. Auch der gewöhnlich angenommene Zusammenhang mit arab. *mahr* ist keineswegs sicher, wie mir P. Schwarz freundlichst mitteilt, da „ersteres eine Form *kutl*, letzteres eine *katl*-Bildung ist. Die Annahme einer Einwirkung des מ im Sinne einer Vokalrundung ist deshalb nicht wahrscheinlich, weil sonstige Bildungen von Wurzeln mit מ als ertes Radikal nach der Form *katl* ein solches ō nicht zeigen, sondern ē oder ā".

Verweigert der Vater der Jungfrau dazu seine Zustimmung, so soll der Täter ein Strafgeld zahlen, in Höhe des *mohar habethuloth* (מהר הבתולות). Man wird zugestehen, daß es reichlicher Phantasie bedarf, aus dieser lapidaren Bestimmung das so farbenreiche Bild des Brautpreises mit all jenen interessanten Details zu malen. Merkwürdigerweise wird in dem angezogenen Verse noch nicht einmal gesagt, wer der Empfänger dieses *mohar* sei, ob Vater oder Tochter[1].

Ein weiterer Rechtssatz, den man mit dem Brautpreis in Verbindung brachte, obwohl hier der Name *mohar* noch nicht einmal erwähnt wird, ist Dt. 22, 28f.: Der Vergewaltiger einer ledigen Jungfrau soll dem Vater 50 Silber zahlen und die Jungfrau — unter Verwirkung des Scheidungsrechtes — ehelichen. Es ist doch klar: Während bei der Verführung die beiden Strafen (Heimführung und Geldbuße) anscheinend nur alternativ verhängt werden, kumulieren sie bei der Vergewaltigung[3]. Freund (21) und Bertholet erblicken nun in den 50 Schekel den fest

A. M. jedoch Landsberger unter Hinweis auf Brockelmann, Grundr. d. vglchd. Gramm. § 75a (lt. frdl. Mittlg.).

Ähnliches gilt für die sonstige Nomenklatur der Ehe, vgl. die Lexika, sowie die bei Koschaker 135 A. 18 zit. Literatur. Mandelkern (Veteris test. concordantiae h. v.) bringt gar *'eres* verloben mit *'eres* sprechen in Verbindung. Einen Zusammenhang zwischen hebr. *'eres* und assyr. *erišu* (wogegen Rhodokanakis bei Koschaker l. c.) hält u. a. auch Zimmern (l. c. 46) für möglich. Träfe nun für letzteres die Bedeutung „ackern", „bebauen", „bepflanzen" zu (Jensen, Z. f. Assyriologie I 406; weitere Belege bei Sarsowsky, zit. ob. S. 41 A. 2) und berücksichtigt man weiter, daß im biblischen und talmudischen Schrifttum, sowie in der arabischen und nordsemitischen, aber auch in der griechisch-hellenistischen Literatur dieses Bild der „Bebauung eines Feldes" für die copula carnalis verwandt wird (Belege für die Semiten bei Sarsowsky, Poznanski, Epstein, zit. in der erw. Fußnote, für die Griechen bei Hruza l. c. 78, 128), hiernach also (mit Sarsowsky 305) neuhebr. „*arus* (Bräutigam) = Ackerbauer (assyr. *irrišu*), *arusa* (Braut) = das bebaute Feld", so würde hieraus, wie oben S. 42 erwähnt, ein weiteres Indiz für die mit der copula carnalis verbundene ursprüngliche Einheitlichkeit der Eheschließung in Babylon und Israel gewonnen sein. (Landsberger hält jedoch für ass. *iršitū* überhaubt die Bedeutung „Verlobung noch nicht nachgewiesen und würde auch solchenfalls eher umgekehrt das Hebr. zur Erklärung des Assyrischen herbeiziehen".)

[1] Vgl. Louis Germain Levy, La famille dans l'antiquité Israélite p. 165; Krauß II 465 A. 358. [3] Vgl. w. S. 215 A. 1.

normierten, vom Bräutigam zu leistenden Brautpreis *(mohar)*. Da muß man doch aber erstaunt fragen: Wieso kann der deuteronomische Gesetzgeber die Zahlung des Brautpreises zu einer besonderen Strafe des Vergewaltigers qualifizieren, wenn eine solche Zahlung doch bei jeder normalen Eheschließung zu leisten ist[1]? Man kommt also auch hier nicht darüber hinweg, daß die 50 Schekel reines Strafgeld sind, u. zw. eine von der andern Deliktsfolge (Verpflichtung zur Heimführung) ganz unabhängige Strafe. Stehen also die 50 Schekel des Deuteronomiums in keinerlei erkennbarer Beziehung zu einem Brautpreis, so muß auch für den in Exodus genannten *mohar*, welchen man damit identifizierte, eine andere Lösung gesucht werden[2]. Wir denken an die folgende:

Eine Andeutung über den Zweck des *mohar* enthält dessen Name, der vollständig *mohar habethuloth* (Ex. ibid.) lautet. Diese Worte sind nicht mit *mohar* der Jungfrauen wiederzugeben, sondern wie Eberharter jüngst in der schon oben erwähnten philologischen Studie nachgewiesen hat, ist der Plural *bethuloth* als Abstraktum aufzufassen (ähnl. Jer. 2, 2; Koh. 11, 9; 12, 1). *Mohar habethuloth* ist danach der „Mohar der Jungfrauenschaft“, also sichtlich ein pretium pudicitiae. Wir hätten im *mohar* also die aus der Rechtsvergleichung bekannte Morgengabe[3], d. i. ein Geschenk, welches der Mann der Frau am

---

[1] Vgl. bereits Bevan (Dictionary of the Bible by W. Smith II 249 A. 1) u. a. Korteitner 548, Hummelauer. Die Leugnung des Strafcharakters jener primär genannten Zahlung (Bertholet) ist noch weniger möglich.

[2] Jene Strafe von 100 Schekel für den Verleumder bei der unbegründet erhobenen accusatio virginitatis (Dt. 22, 19) hat aber nichts mit einem Brautpreis gemein, wie Freund (21) glaubte. Es ist im Text doch nur von der Kapitalstrafe, nirgends aber von einer Rückforderung des Brautpreises seitens des Bräutigams die Rede (so schon richtig Eberharter l. c. 494). M. E. dürfte der Betrag von 100 Schekel als eine Art Wergeld zu betrachten sein. Die reine Talion soll anscheinend den Mann nicht treffen, weil diese im israelitischen Recht bloß gegenüber den Zeugen angewandt wird.

[3] So hat es Luther wiedergegeben; vgl. a. Hamburger, Real-Encyklopädie f. Bibel u. Talmud II 1228. Die Zurückweisung dieser Übersetzung bei Eberharter l. c. 493 erklärt sich nur daraus, daß ihm die juristische Natur der Morgengabe nicht genügend vertraut war.

Über dieses Institut in den germanischen Rechten vgl. Hübner,

Morgen nach der Brautnacht (also nach vollzogenem Beilager) überreicht. Eine Institution, die in einem Recht, welches die Bedeutung des Beilagers für die Eheschließung so stark akzentuiert, wie wir es für das jüdische Recht gezeigt haben, nicht fehlen durfte und da besondere rechtsbekundende Bedeutung besitzen muß[1].

In der betrachteten Exodustelle stehen daher Straffolge und Tat des Verführers evident in angemessenstem Verhältnis. Infolge der an ihm begangenen Defloration hat das Mädchen bei einer Verheiratung mit einem Dritten von diesem keine Morgengabe mehr zu erwarten, da eine solche Zuwendung (also der *mohar*) nach der Sitte begrifflich nur der Jungfrau zusteht. Der Entschädigungsanspruch des Mädchens erstreckt sich also mit Recht auf die Erstattung eines Sühnegeldes in der üblichen Höhe der Morgengabe. Andererseits soll die biblische Bestimmung Ex. 22, 15 offenbar verhüten, daß der Täter, wenn er selbst das Mädchen ehelicht, diesem die Morgengabe unter Berufung auf die Tatsache der Defloration verweigert[2]. Das Delikt der Vergewaltigung erscheint selbstredend gegenüber der Verführung qualifiziert, und deshalb ist dort die Höhe des Strafgeldes gleich zahlenmäßig festgestellt (es überschreitet wohl noch die übliche Höhe des *mohar*[3]). Wenn das Deuteronomium nun den Vater als Empfänger des Strafgeldes bestimmt, so ist das nach den oben ausgiebig erörterten Grundsätzen über die

---

Amira I 518, Heusler II 297, Rietschel b. Hoops I 504, Fehr, Rst. 41 (a. Schröder, Gesch. d. ehel. Güterr. I 109, jed. a. M. Dtsch. Rgesch.[6] 321).

Sinnentsprechender wäre hier allerdings *mohar habethulim*, wie Kahan frdlst. bemerkt; aber die abstrakte Bedeutung wird auch bei *habethuloth* gewahrt, das aus euphemistischen Gründen den Vorzug verdiente.

[1] Vgl. Fockema Andreae, Het oud-nederlandsch burgerlijk recht II 167 (zit. b. Hübner l. c.): man erkende door de morgengave, dat de bijslap had plaats gehad.

[2] Meint jenes verbum denominativum *mhr* den *mohar* (vgl. schon Raschi) so besagt V. 15, weil weiter die Morgengabe (ebenso wie im Talmud die *kethuba*, w. S. 239 f.) wohl als Kennzeichen der rechten Ehe gilt: „Er soll sie bei Ausstattung mit der Morgengabe als (rechtmäßige) Ehefrau heimführen." Aehnl. wohl auch inbezug auf die spätere *kethuba* (*φερνή*) LXX (w. S. 242), Jonathantargum (w. S. 212) s. a. Mech. (ebda).

[3] Schließt denselben aber wohl mit ein, wie dies Bar. Keth. 39 b (vgl. a. j. III 5, 27 d) auch für die spätere *kethuba* vorschreibt.

väterliche Gewalt bei der Minderjährigen gar nicht verwunderlich. Gegenüber Dritten kann ja die Minderjährige niemals selbständig handeln. Es darf aber weiter angenommen werden, daß im internen Verhältnis — zumindest gemäß der Volkssitte — der Vater gehalten ist, dieses Strafgeld der Tochter zugute zu bringen[1]. Philo[2] sagt direkt προικιζέτω τὴν παῖδα.

Mit der Bedeutung Morgengabe für *mohar* können wir an sämtlichen Stellen auskommen. So hat der Fürstensohn Sichem Dina vergewaltigt. Anscheinend gerade darum, weil die ihrer Jungfrauenschaft Beraubte nach der örtlichen Sitte bei der späteren Heirat keine Morgengabe erhält, beeilt sich Sichem, Vater und Brüder der Geschändeten zu versichern, daß er — wohl als Sühne für seine Tat — es in diesem Punkte anders zu halten gedenke. Möge der Betrag der Morgengabe *(mohar)* noch so hoch festgesetzt werden[3], Sichem will es gerne geben

---

[1] Dies läßt sich zwar aus der biblischen Stelle nicht unmittelbar entscheiden, wohl aber deutet darauf jene talmudische Bestimmung hin, daß der Täter von der Geldstrafe frei sei, falls das entehrte Mädchen vor Eintritt der Rechtshängigkeit starb (Keth. 38 b, a. Midr. Tann. z. Dt.). Mitgeteilt wird dieser Rechtssatz allerdings erst von *Abajē* (4. Jhdt.), aber sicherlich handelt es sich dabei nur um die Weitergabe einer alten Überlieferung. Diese Bestimmung kann nämlich schon deshalb nicht Ergebnis jüngerer Entwicklung sein, weil der Talmud ja sonst nirgends daran Anstoß nimmt, daß dieser Anspruch beim minderjährigen Mädchen dem Vater zusteht. (Im Gegenteil regt sich gegen *Abajē* im Talmud ibid. nur deshalb Opposition, weil man den Widerspruch herausgefühlt hat, in welchem diese Vorschrift zur allgemeinen Regelung steht.) Und auch von einem solchen Gesichtspunkt aus hätte man am allerwenigsten Anlaß, die Rechte des Vaters gerade in einem Falle zu beschneiden, wo ein Vorteil daraus nicht etwa dem Mädchen, sondern ausschließlich dem Delinquenten zugute kommt.

Wir vermögen im Rechtssatz *Abajē*'s darum nur den dogmatischen Ausdruck dafür zu finden, daß die Volksanschauung zu ältester Zeit im Strafgeld des Beischläfers nur die Abfindung der Jungfrau für den zukünftigen Entgang der Morgengabe gesehen hat. Sobald dieser Zweck aber durch den Tod des Mädchens in Fortfall gekommen ist, tritt Strafbefreiung des Täters ein. [2] III § 70.

[3] Der juristische Charakter des neben dem *mohar* genannten מתן *(mattan)*, Geschenk, ist schwer bestimmbar (vgl. Koschaker, ZSavSt. l. c. 390 A. 1). Würde es mit Freund (WZKM 30. 165 A. 3) Eheschenkung bedeuten, so spräche dies allein schon gegen die Auffassung des *mohar* als eines Brautpreises, da Brautpreis und Eheschenkung bekanntlich zumeist einander ausschließen. Wahrscheinlich sind es überhaupt die *siblonoth* des späteren Rechts, also

(Gen. 34, 12). Es ist ferner zu verstehen, wenn der König Saul dem David, welcher ob seiner Vermögenslosigkeit es nicht wagt, sich dem König als Eidam anzubieten, die Antwort zuteil werden läßt: „Der König will keine Morgengabe *(mohar)*“ für die Tochter, sondern begnügt sich statt derer mit einer Waffentat (I Sam. 18, 25)[1], die den zukünftigen Eidam zu dieser Ehre qualifiziert.

Die spärlichen Bibelstellen würden der hier vorgetragenen

Brautgeschenke ohne jede juristische Bedeutung (hierzu s. Koschaker l. c., Freund 33; Tschernowitz, ZVR 29, 447, hingegen verwechselt Verlobung und Hochzeit).

[1] Pap. G (ed. Sayce-Cowley Z. 4), welcher ebenfalls das Wort מהר *(mehar)* erwähnt, wäre von vornherein nicht besonders beweiskräftig, da das Recht jener jüdisch-aramäischen Militärkolonie gewiß weit mehr fremden Einflüssen ausgesetzt gewesen sein dürfte als das Mutterrecht (s. ob. S. 110 A. 1). Abgesehen davon, bestehen jedoch über die Interpretation dieses Passus noch Meinungsverschiedenheiten (vgl. Pritsch l. c. und zum ganzen die bei letzterem und Staerk zit. Liter. zu diesem Papyrus). Nach manchen würde gar mit *mehar* die Mitgift bezeichnet. Selbst aber, wenn dieser *mohar* dem Vater gegeben wird, könnte die Tochter den Vater zu dessen Empfang speziell delegiert haben, denn jedenfalls wird vorausgesetzt (Z. 26), daß dieser *mehar* sich später im Besitz der Frau befindet. Es kann sich also hier durchaus um eine Morgengabe handeln, deren späteres Vorkommen auch bei der Witwe (Mibtachia heiratet zum zweiten Male) im talmudischen und germanischen Recht bezeugt ist (w. S. 213). Aus dem letzteren Grunde ist auch der Mohar lächerlich klein (im ganzen 5 Schekel). Die Erklärung des *mehar* als Brautpreis (Freund) kann im Papyrus gewiß nicht befriedigen, denn Mibtachia ist doch, wie wir bereits sagten, eine gewaltfreie Frau. Die Verheiratung einer solchen braucht doch aber gewiß nicht durch den Vater zu erfolgen. Vgl. sch. ob. S. 34.

Über die Frage eines Zusammenhanges mit arab. *mahr* s. ob. S. 206 A. 2. Von den Worten, die als Derivate des hebr. *mohar* gelten, dem targumischen *mohara* (מוהרא), bzw. *moharē* (מוהרי) und dem syrischen *mehara* (ܡܗܪܐ) ist von vornherein sicher, daß ihnen (gegen Levy, Chald. Wörterb. II 13, „Kaufpreis“) eine juristische Bedeutung für die Eheschließung nicht zukommt. Weder ist *moharē* mit der Verlöbniswadia der Juden, *kidušin* (soviel ergibt sich aus B. b. 145 a, wo ersteres — im Talmud überaus seltene Wort — vorkommt), noch *mehara* mit der Verlöbnisarrha der Syrer *(rahabona)* identisch. Weil aber *mohara* oder *moharē* im Targum überhaupt nur als Wiedergabe des Textwortes *mohar* erscheint (Gen. 34, 12; Ex. 22, 16; I Sam. 18, 25), kann die Bedeutung des ersteren erst danach bestimmt werden, was nach anderweitiger Feststellung die jüdische Tradition unter dem Stammwort *mohar* verstand; darüber s. denn auch weiter S. 212 A. 2.

Deutung des *mohar* als Morgengabe bloß den Rang einer Hypothese verleihen. Es fehlt aber nicht an außerbiblischen traditionellen Äußerungen, welche den gebrachten Beweis vervollständigen. Wir wollen wenigstens den Weg hierzu weisen, obwohl die ganze Darstellung in die — für sich gesondert zu untersuchende — Geschichte des jüdischen Ehegüterrechts gehört. Zunächst kann vorweggenommen werden, daß die Bezeichnung des fraglichen biblischen Strafgeldes als pretium pudicitiae (הנאת שכיבה) vom Talmud selbst herrührt (Keth. 40 b). Das Schwergewicht liegt aber in der späteren Entwicklung der Morgengabe. Diese hat, wie in den germanischen Rechten, die Tendenz im späteren Stadium die Funktion der Witwenversorgung und Scheidungsstrafe zu übernehmen[1]. Schließlich wird die Morgengabe später überhaupt nicht mehr der Frau überreicht, sondern als Obligation (Eheschenkung für den Fall der späteren Auflösung der Ehe) in den Ehevertrag aufgenommen.

Das Institut, um welches es sich hier handelt, ist wie jeder, dem das talmudische Güterrecht nicht ganz fremd ist, erkennen muß, die Kethuba (deren bislang übliche Ableitung aus dem Brautpreis nun zufolge unserer obigen Argumentation gegenstandslos geworden ist). Es sind nun genügend Indizien vorhanden, welche die Entstehung dieser Kethuba aus der Morgengabe dartun. Zunächst finden die talmudischen Quellen für die Eheschenkung der Kethuba im biblischen *mohar* die Schriftanlehnung[2]. Ebenso übersetzt LXX *mohar* mit φερνή

---

[1] Vgl. Schröder, Gesch. d. ehel. Güterr. I 86, Hübner.

[2] Bes. Mech. ad 22, 15, 16 (zit. a. v. St.). Die ganze Beweisführung nebst Belegen, die sich noch vermehren lassen (s. bsplsw. Jonathantargum z. St. i. V. mit ob. S. 40 A. 2) bei Freund 25. Nur ist Freund in seinen Schlüssen daraus insofern zu weit gegangen, als er *mohar* — der herrschenden Meinung entsprechend — mit Brautpreis gleichsetzte.

Indirekt kann aber aus den gedanklichen Operationen der frühtalmudischen Quellen das Gegenteil der Behauptung Freunds erschlossen werden. Wenn nämlich den Rabbinen der rechtshistorische Zusammenhang jener Abstammung der Eheschenkung aus dem Brautpreis, ganz wie es die Theorie Freunds will, bekannt gewesen sein soll, dann muß man sich um so mehr wundern, daß diese Rabbinen nicht auch jene zu ihrer Zeit übliche Verlöbnisgabe auf den *mohar* zurückführen. Will Freund konsequent sein, so müßte er doch daraus, daß (vgl. ob. S. 152 A. 1) die talmudischen Quellen weithergeholte Schriftableitungen für die Verlöbnisgabe heranziehen, nicht

(Gen. 34, 12, Ex. 22, 16), bzw. δόμα (I Sam. 18, 25); bekanntlich bedeutet auch das erstere Wort im orientalistisch-hellenistischen Sprachgebrauch nicht Mitgift, sondern Eheschenkung[1]. Die Kethuba hat ihren Charakter als pretium virginitatis auch darin gewahrt, daß sie ursprünglich ebenso wie die Morgengabe des altdeutschen Rechts[2] wohl nur der Jungfrau, nicht aber der sich wiederverheiratenden Witwe zustand[3]. Noch im geltenden talmudischen Recht ist die Höhe des gesetzlichen Eheschenkungsanspruchs der Witwe auf die Hälfte der Jungfrauenkethuba festgesetzt (u. a. M. Keth. I 2, 10b)[4]. Selbst wenn eine Jungfrau die signa virginitatis nachweislich auf andere Weise als durch sexuelle Berührung verloren hat, hat sie kein Recht mehr auf die Jungfrauenkethuba (M. ibid. I 3, 11a)[5]. Ebenso ist der talmudischen Überlieferung bekannt, daß jene Obligation mit den Wittumswirkungen erst eine spätere Stufe der Morgengabe darstellt. Der Talmud hat aus der frühesten Zeit sogar noch Erinnerungen über die als Morgengabe üblichen Objekte aufbewahrt, und wir sind imstande, die Richtigkeit der traditionellen Angaben mittels der Rechtsvergleichung zu kontrollieren. Als Morgengabe werden nach dem Talmud gleichermaßen wie im deutschen Recht für die älteste Zeit mit Vorliebe Haushaltungsgegenstände verwandt[6]. Als die Kethuba später-

---

aber auf den *mohar* zurückgreifen, dessen Verhältnis zur Eheschenkung ihnen doch so genau bekannt ist, seinerseits den Schluß ziehen, daß zwischen dem *mohar* und der talmudischen Verlöbnisgabe keine Beziehungen bestehen.

[1] Vgl. Freund 11, 25, Fischer 115 und w. S. 242.

Darum dürfte gemäß unseren Erwägungen ob. S. 211 A. 1 auch unter jenem *mohara*, bzw. *moharē* im Targum, da es als Äquivalent für *mohar* gebraucht wird, die Morgengabe oder Eheschenkung (*kethuba*) zu verstehen sein. Vgl. hierzu noch S. 214 A. 1, 215 A., 241 f. [2] Hübner.

[3] Das klingt überdies deutlich genug Keth. 10 a. nach: „Selbst wer da glaubt, die *kethuba* im allgemeinen sei eine biblische Institution, erachtet die Witwen*kethuba* für bloße Verordnung der Schriftgelehrten."

[4] Ähnlich die „Abendgabe" mancher späterer deutscher Stammesrechte für die sich wiederverheiratende Witwe (Fehr 42, v. Schwerin, D. Rg. 84 N. 4).

[5] An der Forderung der Keuschheit hält auch die jüngere zu einer Erweiterung der Kethubapflicht hinneigende Lehrmeinung (R. Meir) unbedingt fest (vgl. noch b. ibid., j. I 3, 25 b).

[6] Über die germanischen Rechte vgl. Heusler l. c. Betreffs des ganzen geschichtlichen Sachverhalts für das jüdische Recht vgl. Tos. Keth.

hin zur gesetzlichen (obligatorischen) Eheschenkung gediehen war, wuchs sie aus dem spezifischen pretium pudicitiae heraus. Diese letzte Funktion überging daher nun auf die sogenannte Zusatzschenkung[1] *(tosafoth kethuba)*, d. h. denjenigen Teil der

XII 1, zit. (variierend) b. Keth. 82 b, j. Keth. VIII 11, 32 b. Vgl. a. B. k. 17 a aus amoräischer Zeit (Kahan); doch könnte der Seidenmantel auch zur bloßen Sicherheit der Eheschenkung bestellt worden sein.

Diese Tosefta vermochte Freund 24 nur durch umfangreiche Streichungen als Beweis für die Kaufehe zu präparieren. Gegen diese Korrekturen schon aus literarkritischen Gründen Aptowitzer l. c. 399 und Blau I 12 A. 2, a. Fischer 121 A. 4. Die positive Erklärung dieses Lehrstückes beabsichtige ich in anderem Zusammenhange zu geben. Inzwischen vgl. Dünner und Friedmann 19, 104 ff.

[1] Betreffs des talmudischen Sinnes von *moharē* (B. b. 145 a) ist bereits oben (S. 211 A. 1) gesagt worden, daß dieses ein Geschenk zwischen den Verlobten, bar jeder juristischen Bedeutung für die Eheschließung sein muß. Weiteres darüber konnte unmittelbar aus der Talmudstelle nicht entnommen werden, zumal schon bei den Kommentaren (R. *Geršom*, *Rašbam*) keine einheitliche Überlieferung besteht. Wir glauben aber — in Kombination mit einer Anzahl Kethubothurkunden aus dem Orient, die diese Einrichtung ebenfalls kennen — hier die Vermutung wenigstens andeutungsweise nicht unterdrücken zu dürfen (wenn ein abschließendes Urteil auch erst nach sorgfältiger Sichtung des [z. T. ob. S. 183 A. 2 zit.] Materials möglich ist), daß dieses *moharē* mit dem hebräischen *mohar* auch sachlich in Verbindung steht.

Den semitischen Eherechten ist nämlich der Dualismus zwischen einer für die Verlöbnisschließung konstitutiven Gabe (Brautpreis, Verlöbnisarrha, Verlöbniswadia) und einem juristisch unerheblichen Braut- oder Werbungsgeschenk (*biblum* bei den Babyloniern, *siblonoth* im Talmud) gemein (hierüber Koschaker, ZSavSt. l. c. 390, Rechtsvglchd. Stud. 133; sowie ob. S. 210 A. 2). Nun gehört jenes *moharē* gewiß in die zweite Kategorie (so auch die zit. Kommentare), stellt aber weiter eine Spezialart dieser *siblonoth* dar, u. zw. insofern, als der Wert dieser Barschenkung auf die (in ihrem damaligen Stadium erst bei Auflösung der Ehe fällige) Wittumssumme *(kethuba)* angerechnet wird (ähnlich bereits *Rašbam*, vielleicht in Anlehnung an eine ihm bekannte Übung). Ebenso wie die Benennung *mohar* gemäß ihrer aramäischen Variante als *moharē* im Targum für die ganze Eheschenkung (*kethuba*) gebraucht wird (oben S. 213 A. 1), konnte sich diese Bezeichnung naturgemäß auch einem Teile derselben, der während der Verlobungszeit als eine Art Vorschenkung gegeben wurde, mitteilen. Und gerade weil sich zu talmudischer Zeit für das Wittum das Wort *kethuba* als technische Bezeichnung eingebürgert hatte, hielt man zum Unterschiede davon für die Brautgeschenke am altertümlicheren Namen *moharē* fest. Letzteres wurde vielleicht noch dadurch begünstigt, daß eine (von *Rašbam*

Eheschenkung, welchen der Mann aus freien Stücken über die gesetzliche Höhe hinaus der Frau zuwandte. Diese Zusatzschenkung ist als reine Morgengabe gedacht; sie erfolgt nur (wie eine Keth. 56a zit. Baraitha wörtlich besagt) „in Erwartung der Freuden jener Brautnacht“ (על חיבת לילה הראשון). Ein noch untrüglicherer Beweis für die nahe Verwandtschaft von Kethuba und Morgengabe.

Muß also der biblische Mohar organisch als Morgengabe begriffen werden, so fehlt in der Tat jeder Quellenanhalt dafür, daß in der israelitischen Ehe die Gewährung eines Äquivalents für die Braut jemals üblich war[1]. Die Frage, ob denn die Ehe

mitget.) Volksetymologie *moharē* mit *mhr* „eilen“ in Verbindung brachte und demgemäß *moharē* sehr passend für Werbungsgeschenke befand („der Bräutigam pflege es mit solchen Geschenken sehr „„eilig““ zu haben, da er sie noch vor der Trauung anbiete“).

Auch das syrische *mehara* dient als Bezeichnung des Brautgeschenkes (Belege bei Payne Smith l. c. II 2028 und Eberharter, Theol. Quartalschr. l. c. 501). Es kann aber kaum ohne weiteres entschieden werden, ob dieses vom hebräischen *mohar* entlehnte Wort auch im Syrischen ursprünglich Morgengabe geheißen hat (so etwa noch in der Peschitta), also denselben Bedeutungswechsel wie das jüdisch-aramäische *moharē* bereits im Syrischen durchgemacht hat, oder aber ob die Syrer *moharē* von den Juden bereits in seiner jüngeren Bedeutung entlehnten, es jedoch an den biblischen Stellen nur wegen der offensichtlichen Verwandtschaft mit dem Textwort *mohar* eingesetzt haben. Jedenfalls geht die Übersetzung von *mohar* mit sponsalia seitens der Vulgata zu I Sam. 18, 25 auf Targum oder Peschitta zurück, indem das syrische *mehara* — ungeachtet einer etwaigen älteren davon verschiedenen Bedeutung — von den Zeitgenossen des Hieronymus als Verlobungsgeschenk verstanden wurde.

[1] Jene oftmals gehörte Behauptung, die Stellung von Ex. 22, 15 präjudiziere dieses als bloßes Eigentumsdelikt gegenüber dem Vater, würde in ihren Folgerungen mit dem sonst über Altisrael Bekannten (ob S. 18) in Widerspruch stehen, übersieht dabei aber noch — ohne daß hier die komplizierte Frage nach dem Einteilungsprinzip des Bundesbuchs angeschnitten wird —, daß auf V. 16 ja Kapitalverbrechen und dann Vorschriften nichtprivatrechtlicher Art folgen.

Die Tatbestände von Ex. und Dt. werden sowohl von Neueren (Bertholet, Driver) als auch Talmud (M. Keth. III 4, 39a; Mech. ad 22, 15) und LXX (Ex. ἀπατήσῃ; Dt. βιασάμενος κοιμηθῇ, ἐταπείνωσεν) so abgegrenzt wie diesseits oben S. 207. Hingegen wissen letztere nichts von jener Interpretation des Josephus, Antiquitat. IV 8, 23 (die Kortleitner 548 und Hummelauer zu Unrecht als die der Juden schlechthin nehmen), der offenbar Ex. und Dt. durcheinander wirft (Ritter, Philo u. d. Halacha 87;

jedes Volkes nicht das Stadium des Brautkaufes zu durchlaufen habe, muß — als der Universalrechtsgeschichte zugehörig — außerhalb des Rahmens unserer Aufgabe verbleiben. Wer entschlossen ist, jene Frage vorbehaltlos zu bejahen, müßte sich vorerst mit der Tatsache abfinden, daß die Kaufehe in Israel nur in einer gänzlich prähistorischen Epoche geherrscht haben kann. Und zwar so frühzeitig, daß in unseren Quellen keine Spuren jenes Urzustandes aufzudecken sind. Jedenfalls sind Vorstellungen von einem realen Kauf auf die Ausbildung des historischen jüdischen Verlöbnisrechts keineswegs von Einfluß gewesen. Das jüdische Verlöbnis erscheint vielmehr als bloße Nachbildung der Wadiation[1] (die deshalb notwendig war, weil ein formloses Versprechen nach israelitischem Recht niemals bindet). Freilich ist die Wadiation selbst unserem eigenen Nachweis gemäß bei Verträgen aus der realen Vorleistung hervorgegangen, aber wir vermißten eine solche reale Gegenleistung für die Hingabe der Braut sogar in der ältesten israelitischen Literaturschicht. Wie bereits oben (S. 166) hervorgehoben, dürfte für die Abspaltung des Verlöbnisses und somit für die

---

ebenso wohl a. Philo III 70 — trotz Ritter, s. Heinemann b. L. Cohn, Ph. W. II) und darum die Kopula Mitte v. 29 als aut auffaßt. Für Ex. ist wiederum die Emendation Eberharters 117 (ו vor לך) allein sprachlich unmöglich (Verbum?); seine Berufung auf die Vulgata entfällt (s. w. S. 242).

[1] In diesem Zusammenhange sei erwähnt, daß Pedersen l. c. 56 vorschlägt, unter Berufung auf Ez. 16, 8 an einen Eid bei der Verlöbnisschließung zu denken. Ein Gedanke, der um so verlockender ist, als — von den ob. S. 22 erwähnten Stellen, an denen die Ehe ein *berith*, Bund, genannt ist, abgesehen — das sumerische Verlöbnis eine Parallele hierzu böte (Koschaker 159). Indessen wird man gut tun, diese Stellen nicht zu urgieren. Einmal ist uns der Eid als haftungsbegründendes Element im jüdischen Recht nicht bekannt, wenn auch der Untersuchung dieses Punktes noch Aufmerksamkeit zuzuwenden ist. Dann aber hätte ein solches Eidesverlöbnis sich doch besonders in späterer Zeit immer mehr durchsetzen müssen; statt dessen fehlt jede Spur davon in der außerbiblischen Literatur. Man kann daher den Gebrauch des Schwures eher als dichterischen Überschwang auffassen, wobei aber weiter in Betracht zu ziehen ist, daß eine solche Konsekrierungsformel, wie sie die jüdische Verlöbnisformel ist (*Harē at mekudeśeth li*, du seist für mich geheiligt) im Volksmunde auch als Schwur bezeichnet werden und daraus die erwähnte Vorstellung von einem Eid beim Verlöbnis entstehen konnte.

Ähnl. Pedersen a. Kortleitner 557 wegen Mal. 2, 14.

Entlehnung der Wadiation aus dem Vertragsrecht nur eine Zeit in Betracht kommen, wo die Wadia bereits als reines Symbol ausgebildet war. Unter diesen Umständen ist es auch ganz in der Ordnung, wenn in den alttestamentlichen Quellen keine Vorschriften über die Verlöbniseingehung erhalten sind. Bestand doch zwischen Verlöbniseingehung und allgemeiner Vertragsschließung alleranfangs gar kein Unterschied.

Wer endlich die Bestreitung der Kaufehe für das biblische Israel als mit dem allgemeinen Kulturniveau des alten Orients dissonierend erachtet, der möge daran erinnert sein, daß, wie es jüngst Koschaker (159) wahrscheinlich gemacht hat, das Verlöbnis der Sumerer im 3. Jahrtausend ebenfalls bereits längst die Kaufehe hinter sich gelassen hat[1]. Bei einem Punkte aber, der in so inniger Verflechtung mit der ethischen Gesamtanschauung des Volkes steht wie die Ehe, dürfen wir für die Kultur Israels, welche doch durch dessen einzigartiges Religionsgebilde ständig den Impuls zum Aufstieg in sich trägt, bei aller Vorsicht zumindest die ethische Höhe der Sumerer supponieren.

---

[1] Auch bei einem weiteren großen Volke des alten Orients, den Ägyptern, ist nach Angabe Révillonts, Précis du droit égyptien II 1903, p. 974 ff., die Stellung der Frau in der Gesellschaft und im Rechtsleben eine so geachtete, daß dadurch jeder Gedanke an eine Kaufehe für das historische nationalägyptische Recht ausgeschaltet wird.

Einen realen Frauenkauf bestreiten selbst für die Germanen noch heute Amira, Gr. 179 („Wegen des Entgelts fiel die Heirat unter den Begriff des „Kaufen" im alten, nicht aber — wenn anders nicht mit dem Worte gespielt werden soll — im modernen Sinne dieses Ausdrucks"), zust. v. Schwerin, D. Rg. 83 (dagegen aber Rietschel b. Hoops I 512), a Ficker, Erbenfolge III 1 394 ff., vgl. a. Maurer II 503 ff.

Sehr wichtig ist die Angabe Bächtolds 190, daß hervorragende Anthropologen und Ethnographen (so besonders Crawly und Corso) die Lehre vom universalrechtlichen Brautkauf bekämpfen.

§ 31.

Schluß.

Der Gang der vorliegenden Untersuchung, welche sich oft notwendig in Einzelheiten verästelte, erfordert eine kurze Zusammenfassung der erzielten Ergebnisse:

Ein Vergleich der Verlöbnisnormen mit dem von uns klargestellten jüdischen Kaufrecht (§§ 15—18) lehrte uns, daß die Rechtssätze von der Perfektion des Kaufvertrages keinesfalls zum Verständnis des jüdischen Verlöbnisses hinreichen können; und dies selbst dann nicht, wenn die Verlobung in Form einer Kaufpreiszahlung gedacht sein soll (§§ 7, 19). Trotz anfänglichen Widerstrebens mußte die — bisher fast unbestrittene — Hypothese von der Kaufehe in Israel, daher nach reiflicher Erwägung und Überprüfung der einschlägigen Materie (vgl. auch § 6) letzten Endes für die historische Zeit fallen gelassen werden. Die oben dargetane (der herrschenden Meinung schroff den Rücken kehrende) Konstruktion des Verlöbnistatbestandes und seiner Geschichte erwies sich als nutzbringend; sie gipfelt in folgenden Punkten:

In ältester Zeit fand bei den Israeliten nur ein einziger Eheschließungsakt statt, und zwar die Übergabe der Braut ins Ehebett (m. a. W. traditio pullae mit anschließender copula carnalis), § 10. Eine besondere Verlobung war zuerst unbekannt; das bloße Versprechen hatte ja nur moralische, keine rechtliche Wirkung (§ 14). Diese Einheitlichkeit der Eheschließung hat bei den Israeliten allem Anscheine nach länger angedauert, als bei den Babyloniern (§ 11), und war, obzwar entwicklungsgeschichtlich bereits überwunden, noch bis zu frühtalmudischer Zeit in häufiger Geltung (§§ 12, 13). Von der Leistung eines Äquivalents für die Braut vor, während oder nach der Eheschließung ist auch in dieser weit zurückliegenden Stufe nichts zu finden (§§ 14, 29, 30).

Die fortschreitenden Kulturbedürfnisse bewirkten schon in früher Zeit (wenn auch relativ später als bei andern Völkern) die Abspaltung der israelitischen Eheschließung in das rechtsverbindliche Eheversprechen (Verlöbnis) und dessen Erfüllung (Trauung), § 14. Da nun jeder eine Haftung bezweckende Vertrag im israelitischen Recht Formalgeschäft sein mußte (§§ 14 ff.), griff man auch bei der Verlobung auf die Wadiation zurück, als einem damals bereits zum reinen Symbol gediehenen, stark verbreiteten Perfektionsmittel des israelitischen Rechts (§ 20). Der Verlöbnistatbestand deckt sich daher mit der Wadiation (§ 21). Wie bei der jüdischen Wadiation derjenige, welcher ein Recht erwirbt (Haftungsempfänger), dem Vertragsgegner die Wadia zu überreichen hat, muß der Bräutigam, der die eheherrliche Gewalt erwirbt, dem Vater der geschäftsunfähigen Braut als deren Gewalthaber die Wadia übergeben, § 22. (Der gewaltfreien Braut, und d. i. zumindest nach talmudischem Recht jedes volljährige — älter als 12½jährige — Mädchen, wird die Verlöbniswadia direkt übergeben, § 21.) Die allgemeine Wadiation bedingte in ihren Anfängen zur Rechtsgültigkeit eine Reihe von Qualitätserfordernissen für das Wadialmittel, die sich im Laufe der Zeit jedoch immer mehr durch Berücksichtigung der Verkehrsbedürfnisse abschliffen. Die Verlöbniswadiation dagegen — als Bestandteil des öffentlichen, religiösen Rechts — hat sich weit konservativer erwiesen und alle jene Charakteristika der Wadia bis in die jüngste Zeit beibehalten (§ 23).

Schon ziemlich früh hat die allgemeine Wadiation in die Urkundenbegebung gemündet. Die Urkunde vertritt die Stelle des Wadialmittels (§ 24), und daraus ist im Eherecht das Urkundenverlöbnis hervorgegangen. Die Verlobung erfolgt durch Übergabe einer subjektiv stilisierten Verlöbnisurkunde an die Braut oder deren Vater (§ 25). Allmählich hat das jüdische Urkundenwesen den Typ einer subjektiv stilisierten Dispositivurkunde verlassen und sich der objektiv gefaßten Zeugenurkunde zugewandt. Dies bedeutete den allmählichen Übergang der subjektiven Verlöbnisurkunde in die objektive Kethuba. Die Kethuba wird schließlich bei der Trauung errichtet, ist also zum Ehevertrag geworden, während jene ältere, dispositive Ver-

löbnisurkunde *(štar erusin)* zugunsten der Verlöbniswadia (heute Ringübergabe) zurücktritt (ibid.).

Wie nach israelitischer Rechtsanschauung mit dem Vertragsabschluß (Wadiation oder reale Vorleistung) die dessen Inhalt bildenden Rechte unmittelbar und absolut wirkend, in Kraft treten (§ 15), führt auch die Verlobung die hauptsächlichsten eherechtlichen Wirkungen herbei (§ 26), läßt aber gleichwohl der Trauung ein konstitutives Element, dessen Spielraum allerdings auf Wirkungen von mehr nebensächlicher Natur beschränkt ist (§ 27). Erst später zeigt sich innerhalb gewisser Grenzen die Tendenz, jene Wirkungen abzuschwächen, und führt schließlich im Mittelalter zur Zusammenlegung von Verlobung und Trauung bei Schaffung eines Vorverlöbnisses *(šidukhin)*, § 28.

Die Erfüllung des Verlöbnisses besteht in der Trauung; immerhin hat jedoch lange die Vorstellung vom gleichzeitigen Erfordernis der copula carnalis nachgewirkt (§ 12). Die jüdische Trauung von heute enthält darum zweierlei Elemente. Einmal bringt sie die eheherrliche Gewalt zum Ausdruck (die Frau tritt im Frühmittelalter unter den Mantel des Mannes), andererseits symbolisiert sie im zeugenlosen Beisammensein der Nupturienten die früher obligate copula carnalis (Exkurs II).

Anstelle jener mit der These der Kaufehe gefallenen Definition des *mohar* als einen Brautpreis (§§ 6, 29) wurde dafür die Bedeutung des pretium pudicitiae nachgewiesen. Aus dieser „Morgengabe“ ist das talmudische Wittum, die *kethuba*, hervorgegangen (§ 30).

Darstellungen aus dem Gebiete des allgemeinen jüdischen Vertrags-, sowie weiter des Kauf- und Arrhalrechts enthalten die §§ 15—18.

Exkurs I.

Zur Höhe des talmudischen Verlöbnisgeldes.

Zur Erklärung des öfteren Vorkommens eines Verlöbnisgeldes von 100 oder 200 Denaren bietet Tos. Kid. II 8 eine Handhabe:

I. (Wenn der Mann spricht:) „Sei mir mittels dieses Selah verlobt“, und (die Frau) hat diesen (Selah), nachdem sie ihn aus der Hand des Mannes entgegengenommen hat, ins Meer oder in den Fluß geworfen, so ist sie verlobt.

II. „Sei mir mittels dieser Mine verlobt“, (und die Frau) erwidert) „Gib sie dem X“, so ist sie nicht verlobt; „damit er sie für mich in Empfang nehme“, so ist sie verlobt[1].

(Die Verschiedenheit der Entscheidung beruht darauf, daß im ersten Fall mit der stillschweigenden Annahme des Geldes seitens der Frau das Verlöbnis zustande kam. Welches Schicksal der Münze nachher bereitet wird, ist irrelevant. Anders jedoch, wenn die Frau das Verlöbnisgeld gar nicht annahm, sondern durch die wegwerfende Bemerkung „Gib es doch dem X!“ ihre Ablehnung bekundet. Hiervon ist wieder zu unterscheiden, wenn eine Anweisung beabsichtigt wird.)

Augenscheinlich will die Tosefta beide Verlöbnisfälle in Gegensatz zueinander stellen. Ein solcher kommt naturgemäß bei möglichster Gleichförmigkeit der Tatbestände bis auf das unterscheidende Merkmal am besten zum Vorschein. Darum ist es doppelt auffällig, daß das Verlöbnismittel in beiden Rechtsfällen nicht das gleiche, der Selah, ist, von dem die Tosefta bislang handelte. Allein — wir haben es schon bemerkt — in dem zweiten Absatze wird die Delegation erwähnt, also ein Kreditgeschäft. Für Kreditgeschäfte bietet im Talmud regelmäßig die Mine das beliebteste Lehrbeispiel (vgl. die

---

[1] Nach einer anderen Lesart ist sie nicht verlobt. Doch ist diese Variante für die uns jetzt interessierende Frage ohne Bedeutung.

zivilistischen Traktate, so u. a. B. m. 3a, 5a, 97b). Während daher bei direkter Überreichung der Verlöbnisgabe der Selah dominiert, finden wir die Mine regelmäßig bei der dem Darlehen verwandten Schenkung mit Rückerstattungspflicht oder einer Verlöbniseingehung mittelst Schenkungsversprechens, eines Delegations-, Verpfändungs- oder Arrhalgeschäftes (Kid. 6b, 8a) und überall dort, wo die Fassung des Lehrsatzes mit Rücksicht auf eines der genannten Institute erfolgt.

Vornherein erscheint jene These von einer Verquickung des Denarhunderts mit Kethuba und etwaigem „Brautpreis" ziemlich gewagt, da selbst bei einem Verlöbnis von einer Mine die Inkongruenz zwischen diesem und dem Normalbetrag der Kethuba, dieser ist 200 Denare[1], nicht zu beseitigen wäre. Die Doppelmine kommt aber im ganzen Mischnatraktat Kidušin nur an einer einzigen Stelle vor (III 2, 60a):

I. Wenn jemand zu einer Frau spricht: „Du seist mir verlobt mit der Bedingung, daß ich dir 200 *zuz* gebe", so ist sie verlobt, und er möge es geben.

II. „Mit der Bedingung, daß ich es dir von heute in 30 Tagen gebe", so ist sie verlobt, falls er es innerhalb der 30 Tage gibt, andernfalls nicht.

III. Unter der Bedingung, daß ich 200 *zuz* (im Vermögen) habe, so ist sie verlobt, falls er es hat.

IV. Unter der Bedingung, daß ich dir 200 *zuz* zeige, so ist sie verlobt. Wenn er (Wechsler ist und) es ihr auf dem Wechseltische zeigt, so ist sie nicht verlobt.

Und diese Mischna ist erklärlich, denn 200 Denare werden von Gesetzes wegen zur Schaffung einer wirtschaftlichen Existenz in Judäa als ausreichend erachtet (M. Pea VIII 8); die Braut mochte daher in deren Besitzer einen geeigneten Ehegatten sehen[2]. (Im Tatbestande der Mischna ist die Doppelmine überhaupt rechtlich keineswegs Verlöbnisgeld, sondern deren Zahlung ist ja Suspensivbedingung des Verlöbnisses, als solche mit rück-

[1] U. a. M. Kethuboth IV 7, 51a.

[2] Dies wird besonders dadurch bestätigt, daß die hier gewiß ältere Fassung der Tos. III, 2, 3 nur obige Fälle III u. IV bringt, I und II fehlen dort; sie wurden also erst später hinzugefügt und nur der Gleichförmigkeit des Tatbestandes halber derselbe Betrag beibehalten.

wirkender Kraft, vgl. die Gemara ibid. Da nun aber hier einerseits eine Bindung der Parteien besteht, andererseits ein formloses Versprechen jedoch unwirksam ist[1], so muß ein Vertragsabschluß jedenfalls vorausgegangen sein, bei dem die Hingabe des üblichen Verlöbnismittels — sei es in Gestalt einer Peruta, einer Dattel oder ähnlichem, dessen Bagatellwert daher später nicht angerechnet wurde — seitens des Mannes erfolgte[2]).

---

[1] Ob. S. 70.

[2] So auch die Kommentare.

Exkurs II.

Zur speziellen Geschichte der jüdischen Trauung, besonders im Mittelalter.

Eine Geschichte der jüdischen Trauung auch in bezug auf das Mittelalter geben zu wollen, überschreitet den engen Rahmen dieser Darstellung; es sei hier nur eine kurze Entwicklungsskizze gezeichnet.

Der Satz von der notwendigen Eignung der *chuppa* zur Vollziehung des coitus ist zwar Gegenstand heftigen Streites unter den Dezisoren[1], aber nichtsdestoweniger hat er im talmudischen Recht als Regel gegolten, was aus Folgendem sich erhärten läßt:

1. Wird es noch im 5. Jahrh. als ganz selbstverständlich angesehen, daß die *chuppa* gewöhnlich dem coitus zu dienen habe סתם חופה לביאה קיימא (Keth. 56a). So versteht M. Jebamoth III 10, 33b unter *kenisathan lecḥuppa* (die Brautleute begaben sich in die *chuppa*) ohne weiteres den vollzogenen Beischlaf. Indessen geschah der coitus nicht immer in der *chuppa* (vgl. u. a. Bar. Jeb. 58a, was aber als Seltenheit galt[2]).

2. Der Eintritt der Menstruation *(pirsa nida)* verbietet religionsgesetzlich den coitus und bedingt dadurch die Aussetzung der *cḥuppa* (des Trauungstermins), Keth. 2a.

3. Hält die talmudische Doktrin ungelockert an dem Erfordernis der physischen Konkubierungsfähigkeit der Brautleute für den Zeitpunkt der *chuppa* fest. Beispielsweise ist die *cḥuppa* mit einem Mädchen unter einem bestimmten Mindestalter u n g ü l t i g (Jeb. 57b, ähnl. j. Git. V 5, 47a, קטנה אין לה חופה שתאכל בתרומה). Kontrovers zwischen Rab und Samuel bleibt bloß die Frage, ob die rechtliche Unmöglichkeit der physischen gleichsteht (חופה לפסולות); und selbst da ist Rabs divergierende Ansicht

---

[1] Vgl. dazu a. H o l d h e i m l. c. 232.

[2] Wie dies aus b. Keth. 12a (j. I 4, 25b) erhellt.

durchaus keine Abschwächung des Konkubenzprinzips. Vielmehr eben darum, weil nach Rab die *chuppa* als fiktive Beiwohnung erscheint, bewirkt eine Vornahme dieser *chuppa* zwischen zwei Personen, denen der geschlechtliche Verkehr untersagt ist, auch die Rechtsfolgen des letzteren, so daß Witwe oder Tochter eines Priesters gegebenenfalls durch die *chuppa* allein (wie eigentlich nur durch die Beiwohnung) ihrer Standesvorrechte verlustig geht.

4. So formuliert noch der Redaktor des Talmud, R. *Aši*, in voller Klarheit die Frage nach der Konkubenzfähigkeit als begriffskonstituierendes Element der *chuppa* (*chuppa dahazia lebia*); Keth. 56a, vgl. bes. Alfasi § 266.

Die Konsequenzen aus dieser talmudischen Kasuistik, welche, obgleich sie die Entwicklung durch das Aufwerfen der soeben erwähnten quaestio verrät, doch in der Hauptsache einheitlich Stellung nimmt, hat denn auch Maimonides (12. Jahrh.) in seiner bekannten Entscheidung über die Ungültigkeit der *chuppa* mit einer Menstruierenden (*chuppath nidda*) gezogen (H. *Isuth* X 2). Dagegen regte sich sofort starker Widerspruch, so daß diese Kontroverse (über *chuppath nidda*) zu den scharf umstrittensten in der einschlägigen mittelalterlichen und späteren Literatur gehört. Nicht mit Unrecht hielten die Gegner Maimonides' es für gekünstelt, die Konkubierungsfähigkeit im Zeitpunkte der *chuppa* zu verlangen, nachdem man die copula carnalis selbst als Erfordernis des Eheabschlusses längst fallen gelassen hatte, was aus dem Talmud mit Leichtigkeit zu beweisen war (vgl. besonders die dogmatisch vorbildlichen Erörterungen bei R. Nissim ad Keth. § 162 v. 'א, Ascheri ibid. V 6. Die oben erwähnte quaestio R. *Ašis* versuchte man auf gewisse güterrechtliche Wirkungen zu beschränken. Da aber früher jedenfalls sämtliche Wirkungen der Ehe unter gleichen Bedingungen eintraten, so wäre unsere These auch damit kaum erschüttert, sondern ihre Geltung nur zeitlich verschoben). Endlich war im Orient, für den Maimonides schrieb, die Entwicklung immerhin langsamer vor sich gegangen als im Okzident, in welch' letzterem die Juden sich ganz anderen Lebens- und Kulturverhältnissen gegenüber sahen wie in Kleinasien, dem Geburtslande des Talmud. Daher herrschte im Mittelalter über den Begriff der Trauung (*chuppa*) ziemlich große Unklarheit. Jede Theorie verstand darunter einen anderen

Bestandteil der Eheschließung (vgl. die Legaldefinition von Maimonides ibid. X 2 und die ganze Zusammenstellung bei Isserles, Sch. Ar. Eben haeser 55 § 1 Glosse, sowie die Diskussion darüber in den Kommentaren ad Tit. 61). Die hier vorgetragene (am meisten noch mit Maimonides sich berührende) Anschauung über die *chuppa* des biblischen und talmudischen Rechts soll versuchen den Schlüssel zur Lösung dieses Wirrwars zu bieten:

Als Ausgangspunkt (vgl. die obigen Ausführungen S. 57 ff.) steht fest, daß auch der zweite Akt der israelitischen Eheschließung wiederum zweiteilig war: traditio puellae mit darauffolgendem coitus. Möglicherweise umfing bei ersterer als Symbol des eheherrlichen Schutzes der Mann die Frau mit seinem Mantel (Ruth 3, 9; Ez. 16, 8; Mechilta ad 21, 8)[1] wie bei den alten Arabern und den Germanen (vgl. vor. A. u. w. S. 227 A. 1). Die copula carnalis war wieder früher zu vortalmudischer Zeit von wesentlichster Bedeutung für die Eheschließung, schwächte sich aber immer mehr zur *chuppa* ab, dem Brautzelt oder Brautgemach[2]. Zu talmudischer Zeit vollzieht sich dort der coitus noch regelmäßig. Die Eheschließung galt aber damals schon in dem Augenblick des Eintritts in das Brautgemach als perfiziert, die nachherige copula carnalis war also an diesem Orte rechtlich nicht mehr vonnöten und mochte tatsächlich öfters gefehlt haben, wenn nur die Möglichkeit, sie vorzunehmen, vorhanden war. Im Laufe der Zeit wurde jedoch, wie in der Entwickelung anderer — besonders der germanischen — Rechte

[1] Kohler, ZVR XVII 221, Büchler 2 ff. (s. ber. A. Krochmal, Scholien 210). Diese für Trauung und einheitliche Eheschließung gut passende Zeremonie auch auf die Verlobung zu übertragen oder darin gar den wesentlichen Tatbestand der letzteren zu erblicken — Büchler, Krochmal —, liegt jedoch trotz der arabischen Parallelen (b. Büchler 3. A. 2) für Israel kein Anlaß vor.

[2] *chuppa* (חוּפָּה) hängt mit חָפַף bedecken zusammen; vgl. Kraus II 42, 462, Löw III 202. Über diese Bedeutung des Brautzeltes auch bei den Arabern s. Robertson Smith, Kinship and marriage in early Arabia, p. 177, Wellhausen, Die Ehe bei den Arabern (Göttinger Nachrichten 1893) p. 444, Klein l. c. 155 f., Wetzstein, ZDMG VI 153, Eisler l. c. 6, und über noch geltende Bräuche Theophil Löbel, Hochzeitsgebräuche in der Türkei (Amsterdam 1897) p. 41 f., Jaussen, Coûtûmes des Arabes au pays de Moab (1908) p. 54.

von diesen beiden Bestandteilen der Trauung naturgemäß das Element der traditio puellae, bzw. deductio in domum mariti immer stärker hervorgekehrt, die Erinnerung an die copula carnalis hingegen allmählich abgestreift. Diese Tendenz wurde dadurch begünstigt, daß Verlobung und Trauung, in nachtalmudischer Zeit nach und nach in einen Akt zusammengezogen, sich in breitester Öffentlichkeit abspielten. Da nun weiter bei den Juden des Okzidents der junge Schwiegersohn im Hause des Brautvaters aufgenommen wurde, in Wirklichkeit eine deductio in domum mariti nicht stattfinden konnte, ersetzte man diese letztere durch Symbole. Diese mögen wohl aus den Gebräuchen der nichtjüdischen Umgebung entlehnt worden sein. Genau wie im mittelalterlichen deutschen Recht zwecks Versinnbildlichung der eheherrlichen Gewalt die Braut bei der Trauung „unter den Hut oder Mantel des Bräutigams tritt“ [1], wird uns im Maharil [2] vom Mainzer Hochzeitszeremonial des 14. Jahrh. ähnlich berichtet, daß ein Zipfel der Bräutigamskappe auf die Braut gelegt wurde. Bei Kol-Bo (ed. Fürth 65b, ed. Ven. 56b) und Rokeach (§ 353), etwa 13. Jahrh., finden wir, daß der Gebetmantel des Mannes *(tallith)* diesem Zwecke diente. Es war nur ein kleiner Schritt, diesen Brauch der deutschen Juden mit einer anderen — mehr an das talmudische Brautzelt erinnernden — Coûtûme der französischen und provençalischen Gemeinden zu verschmelzen [3]. So wird in Deutsch-

[1] Sohm 66; Schröder 71 A. 62; Amira II 674. Hübner 530.

Hieran erinnert es auch, wenn wir bei Rokeach § 355 erfahren, daß der junge jüdische Ehemann am ersten Sabbath nach der Hochzeit seiner Gattin Mantel, Gürtel und Hut reichte als Zeichen der öffentlichen Einweisung in die Gütergemeinschaft. Es zeugt von gesundem exegetischem Verständnis, wenn einige der genannten mittelalterlichen jüdischen Autoren eine Erinnerung an diese Bräuche in den oben erwähnten biblischen Stellen fanden. Vielleicht hätte man sich auch sonst gegen das Eindringen spezifisch nichtjüdischer Gewohnheiten zur Wehr gesetzt. Indes wird die Frage eines germanischen Einflusses mit apodiktischer Sicherheit erst nach Durchforschung des Materials aus der (zwischen Mittelalter und Talmud vermittelnden) gaonäischen Zeit zu beantworten sein.

[2] Ed. Sabbioneta 53a (vgl. Löw 217; Güdemann, Gesch. d. Erziehungswesens u. d. Kultur d. Juden i. Deutschland III 125; Berliner, Aus dem inneren Leben der Juden in Deutschland 1900, p. 49).

[3] Dort war immer der zeitgemäße Charakter mehr im Vordergrund

land von jeher bis in die heutige Zeit der Gebetmantel[1] mittels vier Stangen zu einem Baldachin gestaltet, um so die talmudische *chuppa* auch äußerlich zu imitieren. Dieser Brautbaldachin (thalamus) wird noch jetzt im Volksmunde mit dem Namen *chuppa* belegt (vgl. Sch. Ar. E. H. Glosse ibid.).

Von diesem anderen — an die copula carnalis gemahnenden — Element der talmudischen *chuppa*, hat sich aber noch ein deutlicherer Rest erhalten, der von der eigentlichen Trauung losgelöst, in einem teilweise vergessenen, jedoch von Maharil bezeugten Brauche fortlebt. Nach jenem Brauch werden die jungen Eheleute unmittelbar nach erfolgter öffentlicher Trauung in ein besonderes Zimmer geleitet, um dort unter vier Augen ein Mahl einzunehmen. Darin haben mit Recht manche mittelalterliche Schriftsteller die gesetzliche *chuppa* erkannt. Diese Observanz wurde durch Aufnahme in die Glosse des Schulchan Aruch E. H. 55 § 1 zum Gewohnheitsrecht bei den Aschkenasim, der okzidentalischen Judenheit. Somit kam auch die talmudische *chuppa* ihrem Rechtsgedanken nach wieder zu Ehren.

---

geblieben; darüber vgl. zum 12. und 13. Jahrh. Maharil l. c., Manhig ed. Goldberg 91b; Meïri, Magen Aboth ed. Last 31, *Tanja* 194 b.

[1] Vgl. z. B. das Gebetbuch *Koheleth Šlomo*. In den meisten Gemeinden eine diesem Zwecke ständig gewidmete Decke.

Exkurs III.

Hellenistische Rechtsgedanken bei Autoren des talmudischen Kaufrechts? Die Reaktion.

Über die Stellung R. Simons in der tannaitischen Lehre vom Kaufabschluß und Eigentumsübergang bei Fahrnis war uns bereits oben S. 92 klar geworden, daß sich in dessen Lehrmeinung ein Element eingenistet haben muß, das nicht organisch jüdischer Rechtsanschauung entwachsen sein kann. Zu dessen näherer Bestimmung soll jetzt geschritten werden:

Juden und Griechen hat die Geschichte in mannigfache Berührung gebracht; insbesondere ist bereits a priori kein Zweifel, daß das Verkehrsrecht Kleinasiens am meisten griechischen Einflüssen ausgesetzt war, da der dortige Handel vorwiegend in den Händen der Griechen lag[1]. Neben anderen Rechten weist nun das griechische und hellenistische Recht den (oben S. 115 gebrachten) Satz auf, daß der Käufer, sobald er eine Teil- oder Vollzahlung geleistet hat, dieselbe verwirkt, falls er dann vom Vertrag zurücktritt (Arrhalhaftung). Ein Rücktritt des Verkäufers ist nach manchen Quellenzeugnissen allerdings nur gegen restitutio dupli der arrha üblich. Allein in diesem Punkte ist die Regelung keine einheitliche, wie wir schon aus dem Theophrastfragment erkennen[2].

Besonders dürfen wir aber die Existenz einer vom Käufer bloß einfach zurückzuerstattenden arrha kraft des Gegenarguments aus dem Terminus ἀρραβὼν ἀναπόριφος der Papyri (vgl. Mitteis, Grundz. 185) erschließen, und gleichermaßen dürfte auch die einfache Rückgewähr des Kaufpreises seitens des reuigen Käufers durchaus griechischer Rechtsanschauung ent-

[1] Vgl. Mitteis, Reichsrecht u. Volksrecht p. 19, Herzfeld, Handelsgesch. d. Juden des Altertums p. 67, Krauß II 349 ff.

[2] Zu demselben vgl. neustens Calogirou l. c. 119 ff., Senn l. c. 598 ff., Partsch l. c. 717 ff.

sprechen. (Bemerkenswerterweise wird in einer Reihe von Papyri bei Barkäufen auch das 1½ fache des Kaufpreises als Strafe genannt; Calogirou 156, Berger, Strafklauseln in den Papyrusurkunden 1911 p. 135.)

Aber, ganz einerlei wie es mit diesem Punkte in der hellenistisch-orientalischen Praxis bestellt war, eine Straffunktion der Teil- oder Vollzahlung des Kaufpreises liegt dem talmudisch-juristischen Denken im besonderen Maße fern und würde gewichtigen talmudischen Rechtsgrundsätzen widersprechen (wie aus dem Verhalten des jüdischen Rechts gegenüber der griechisch-hellenistischen arrha und unseren darauf bezugnehmenden Ausführungen ob. S. 131 zu entnehmen ist). Ebensowenig wie eine poena dupli des Verkäufers ist da die Bestimmung über den Verlust der arrha beim Rücktritt des Käufers für das jüdische Recht annehmbar. Vielmehr wurde die Gleichstellung beider Kontrahenten hier bekanntlich mit der Maßgabe aufrechterhalten, daß dem reuigen Käufer die Teilzahlung zurückerstattet werden muß, und die Restitutionspflicht des Verkäufers gleichfalls auf die einfache Höhe der empfangenen Teil- oder Vollzahlung beschränkt ist. Als nun die jüdische Rechtsanschauung auf die hellenistische stieß, welche letztere einem dringenden Verkehrsbedürfnis weit eher entgegen kam, indem sie eine Bindung noch lange vor Übergabe der Ware ermöglichte, blieb von diesem griechischen Rechtsgut zur Rezeption in das jüdische Recht eigentlich nur die Bestimmung über die Gebundenheit des Käufers nach Zahlung des vollen Kaufpreises übrig. Es war nun die Absicht R. Simons, diesen Satz in das talmudische Rechtssystem einzufügen, wobei derselbe jedoch eine weitere doppelte Modifikation erleiden mußte.

1. Wenn im griechischen Recht der Eigentumsübergang zugunsten des Käufers zwar schon mit der Vollzahlung des Kaufpreises eintritt, aber aller Wahrscheinlichkeit nach erst mit dem Schriftakt der καταγραφή auch von seiten des Verkäufers unwiderruflich wurde, so soll bei R. Simon an die Stelle der Katagraphe die den jüdischen Denkformen vertraute Tradition treten[1].

[1] Über die Rechtslage in der Zeit zwischen Preiszahlung und Ausstellung der Kathagraphe scheint für das griechische Recht allerdings noch

2. Wenn das griechische Recht ferner, von der Vorstellung des Barkaufs ausgehend, einem Eigentumserwerb ohne Preiszahlung konsequent die Anerkennung versagt, soll nach R. Simon die Tradition allein, auch ohne Preiszahlung, als Eigentumstitel mit definitiver Wirkung gegenüber beiden Parteien ausreichen.

Um es nochmals zu wiederholen, R. Simon ließ den altjüdischen Satz von der dinglichen und beiderseitig obligatorischen Funktion der Übergabe unbeanstandet; lediglich für den Fall der bloßen Preiszahlung, wo nach jüdischem Recht beide Parteien völlig ungebunden waren, hat R. Simon entsprechend griechischem Recht eine zumindest einseitige Bindung des Käufers festsetzen wollen. (Der talmudistischen Denkweise suchte R. Simon seine Distinktion durch den Hinweis plausibel zu machen, daß zwar der Preiszahlung die Fähigkeit abzusprechen sei, dem Käufer wechselseitig an der noch nicht in seinem Besitze befindlichen Ware Eigentum zu verschaffen. Wohl aber würde dem Verkäufer durch den Zahlungsempfang Eigentum am Gelde erstehen, und deshalb könne dieser — ebensowenig wie der Käufer nach Übergabe der Ware — zur Herausgabe dieses Vermögenswertes gezwungen werden; Bar. 49 b i. V. mit Gemara ibid.) Die Halbheit seines Reformversuches und die Unmöglichkeit von dessen befriedigender rechtsgedanklichen Abgrenzung hat wohl R. Simon selbst empfunden; sie verraten sich auch darin, daß seine einzelnen Aussprüche in ihren Konsequenzen nicht harmonieren. R. Simon ist auch ganz vereinzelt geblieben und hat keinen Einfluß auf die Weiterbildung des jüdischen Kaufrechts ausüben können.

Durch die Aufdeckung dieser Zusammenhänge vermögen wir erst einen Ausspruch Rab Chisdas zu würdigen. Voraus-

keine völlige Klarheit und Einhelligkeit zu bestehen; vgl. Bry l. c. 106, Calogirou l. c. 166. Koschaker (bei Wenger l. c. 25 A. 22) vermutet jedoch, daß erst mit Errichtung dieser Barkaufsurkunde das käuferische Eigentum ein unwiderrufliches wurde, indem dieselbe den Rücktritt des Verkäufers ausschloß; s. a. die Ausführungen von Partsch, Mitt. a. d. Freib. Papyruss. 22 ff., über die jüngere Gestalt der Katagraphe. Für die Rezeption kam allein die letztere in Frage und nicht mehr deren urgriechische Vorgängerin, die Partsch allerdings für eine rein deklaratorische Urkunde erklärt.

zuschicken ist, daß dieser Amoräer der Theorie seines Lehrers anhängt, wonach die Rechtswesentlichkeit der Tradition erst von den Rabbinen „verordnet“ sei. Nun hat R. Chisda den Satz hinterlassen (B. m. 47 b und Parallelst.), daß „die „„Verordnung““ über die Gewährung eines Rücktrittsrechts bis zur Tradition sich auch auf den Käufer, gleichermaßen wie auf den Verkäufer, erstrecke“. Die Fassung dieses Ausspruches war natürlich dazu angetan, in der einschlägigen Literatur das größte Befremden zu erwecken, denn sie läßt immerhin herausfühlen, daß die Einräumung des Rücktrittsrechts an den Käufer von vornherein keineswegs so selbstverständlich schien wie an den Verkäufer. Bleiben wir im Bilde des R. Jochanan (s. ob. S. 99 A.), so ist jedoch das Umgekehrte der Fall. (Die Interessen des Käufers wären doch am besten gesichert gewesen, wenn dieser selbst bis zur Tradition eine Rücktrittsmöglichkeit hätte. Der Verkäufer müßte doch dann um so sorgfältiger die noch in seinem Besitze befindliche Kaufsache hüten, denn bei deren Untergang brauchte ja der Käufer bloß seinen Rücktritt zu erklären.) Die „Schaffung eines Rücktrittsrechts“ für den Käufer würde sich bei R. Jochanan als das logisch Primäre, für den Verkäufer erst als das Sekundäre aufdrängen (vgl. die obigen Erörterungen, sowie *Šita mekubeseth.* Die gleiche Erwägung hat, wie wir schon einmal bemerkten, *Baal hamaor* zu jener Abweichung von der herrschenden Meinung veranlaßt, die schließlich dessen vollkommen abwegige Theorie zeitigte).

Bei Kenntnis des griechischen Rechts liest sich aber der Satz R. Chisdas wie eine bewußte Herausstreichung des jüdischen Kaufrechts gegenüber dem griechischen. Die auf dem Boden des letzteren Rechts erwachsene Anschauung, wonach nur dem Verkäufer gegen Rückgewähr des Kaufpreises, nicht aber dem Käufer der Rücktritt freistehe — welche den Juden bekannt sein mußte und die in Gestalt der Lehrmeinung R. Simons auch in das jüdische Recht einzudringen drohte — wird von R. Chisda ausdrücklich zurückgewiesen und der jüdische Grundsatz der Gleichstellung der Kontrahenten festgelegt. (Die soeben gebotene Erklärung setzt die uns geläufige LA voraus. Nach der des R. Chananel könnte R. Chisda so aufzufassen sein, daß

der Rücktritt des Käufers auch nur unter der gleichen Voraussetzung angängig sei wie der des Verkäufers, d. h. die Zurückweisung des klägerischen Anspruchs erfolgt unter gerichtlicher Anathematisierung des Beklagten; vgl. oben S. 84.

Auf die gleiche Zeitströmung könnte die im Gegensatz zum Mischnarecht seit dem 3. Jhdt. bezeugte Gewohnheit zurückzuführen sein, daß trotz der Tradition der Verkäufer sich Eigentum und Reuerecht rechtswirksam bis zur Zahlung des vollen Kaufpreises vorbehält und unter gewissen Umständen eine solche Parteiabsicht sogar zu präsumieren ist (B. m. 77 b). Die Reichweite einer solchen Vereinbarung wird zufolge ihres Widerstreites mit den anerkannten Hauptgrundsätzen des jüdischen Kaufrechts auch von manchen Kommentaren (bes. Baal hamaor) sehr eingeengt.

Exkurs IV.

Zur Geschichte des jüdischen Urkundstils.

Nach dem üblichen Schema[1] muß die ältere jüdisch-aramäische Urkunde aus Elephantine (5. Jhdt. ante)[2] zwar schlechthin zu den Objektivurkunden gerechnet werden, aber die Divergenzen zwischen dieser und jener, beispielsweise derselben Kategorie angehörigen altbabylonischen Urkunde[3] sind fürwahr weit beträchtlicher als zwischen der reinen Subjektivurkunde und dieser Mischform. Den Übergang von der subjektiven Urkunde[4] veranschaulicht man sich am besten durch

---

[1] Über die allgemeine Einteilung der Urkunden informiert Mitteis (-Wilcken), Grundzüge II 1 p. 49.

[2] Der schon zit. Edition Sayce-Cowleys. Kleinere Ausg. und Übstzg. von Staerk (Lietzmanns Kl. Texte 22/23, 94), vgl. a. Pritsch, ZVR 27, bes. p. 7 ff.

[3] Darüber vgl. Schorr, UAR Einl.

[4] Zum Beweise des Textes diene folgendes Schema:

I. Entwicklungsgeschichtlich ältestes Formular (noch in tannaitischen Quellen vorkommend, vgl. ob. S. 175 A. 4):

Mein Haus sei dir verkauft.

(Weder Datum noch Zeugenunterschriften.)

II. Elephantinepapyrus:

Datum.

A sprach zu B:

Ich habe dir mein Haus verkauft. (Weiter wie in I, aber ausführlicher.)

[Falls die Partei nicht eigenhändig schreibt, Schreibervermerk, daß im Auftrage des A geschrieben.]

Zeugenunterschriften.

(Mit Ausnahme des in [ ] gesetzten Passus übereinstimmend mit dem Scheidebriefformular des Halachoth Gedoloth.)

III. Talmudisch-mittelalterliches Formular:

(*Sefer haštaroth* vgl. Nr. 26 bes. p. 45)

Vor und den unterzeichneten Zeugen gab am ... folgende Erklärung ab:

Weiter wie in II.

Zeugenunterschriften.

die Konstatierung jener Tatsache, daß das Formular der Elephantine-Urkunde eigentlich in der Hauptsache das gleiche ist, wie das jenes durch Anfügung von Datum und Zeugenunterschriften erweiterten Scheidebriefs, wie er seit der tannaitischen Periode Regel ist, der Subjektivurkunde κατ᾽ ἐξοχήν. Der aramäische Papyrus identifiziert von Rechts wegen noch immer Kontrahenten mit Aussteller. (So vermerkt der Schreiber in einer Schlußformel, daß er diese Urkunde auf Grund des wörtlichen Diktats der Partei ausstellt. Die Aufschrift der Urkunde bezeichnet dieselbe noch ausdrücklich als eine „dem B von A ausgestellte Urkunde".) Der ganze sachliche Inhalt besteht ausschließlich in der in erster Person formulierten Erklärung einer Partei. Der einzig objektiv gefaßte Bestandteil der Urkunde, welcher für ihre Klassifizierung maßgebend war, ist die Einleitung: „A hat folgendes zu B gesagt". Wie wenig der Urkundenschreiber sich durch einen solchen Zusatz einer Abweichung vom vorgeschriebenen Formular bewußt war und wie die Grenzen beider Urkundarten ineinanderfließen, erhellt daraus, daß in manchen Gegenden das Formular des Scheidebriefes den oben erwähnten Passus aufwies (*Halachoth Gedoloth* ed. Hildesheimer 339, 8. Jhdt.).

Zusammenfassend ergibt sich also, daß die jüdisch-aramäische Privaturkunde aus einem subjektiven Formular hervorgegangen ist. Von dem Zeitpunkt aber, da die Zeugenausfertigung auf die Urkunde gesetzt wurde, strebte der Urkundenstil der Objektivierung zu, die langsam, aber zumeist nachhaltig durchdrang[1]. Auf demselben Wege einen Schritt weiter wie die Elephantineurkunde ist das talmudisch-frühmittelalterliche Formular. Dort lautet die Einleitungsformel schon: „Vor uns, den unterzeichneten Zeugen, gab N. N. folgende Erklärung ab." Der Schwerpunkt der Urkunde liegt aber noch immer in der einseitigen Parteierklärung. Nur der Schlußvermerk enthält die Konstatierung des rechtsgültigen Vertragsabschlusses seitens der Zeugen. Im Verlaufe des Mittelalters befestigte sich immer mehr die rein protokollarisch referierende Form

[1] Die Wandlung vom subjektiven zum objektiven Formular wird vom Talmud bei der Eheweigerungsurkunde (der gewaltfreien Minderjährigen, darüber vgl. Fischer 188) ausdrücklich hervorgehoben (Jeb. 107 b).

über den Inhalt des Vertrags und das Vorhandensein aller rechtlichen Voraussetzungen der Vertragsschließung (vgl. den jüdisch-arabischen Kaufvertrag aus dem Jahre 1124, mitget. von Merx, Documents de paléographie hebraique et arabe, p. 26 und das der Neuzeit angehörige Formular des Nachlath Šibea).

Die hier gebotene Klarstellung deckt auch die Verschiedenheiten zwischen der jüdischen Urkunde (besonders der aramäischen vom 5. Jhdt. ante) und der so viel älteren altbabylonischen auf. (Jene als Reaktion gegen die frühere Unterschätzung der Kultureinheit des Orients heute bisweilen zutage tretende Überschätzung derselben hat auch hier zugunsten des „Einheitstyps“ die bestehenden nationalen Divergenzen übersehen lassen.) Selbst wo die babylonische Urkunde dispositiv ist, erscheint ihr Stil ganz der Beweisurkunde angepaßt; sie ist das mustergültige Beispiel eines Zeugenprotokolls über die einzelnen Vorgänge, ganz in der 3. Person gehalten. Auch die Strafklauseln sind der urkundlichen Formulierung nach nicht Versprechen der Parteien, sondern einfache Rechtsfolgen.

Exkurs V.

Die Bedeutung des schriftlichen Ehevertrages (*kethuba*) für die jüdische Eheschließung.

Um die Stellung der Kethuba (des schriftlichen Ehevertrags) im Rahmen des Vorschriftenkomplexes über die jüdische Eheschließung gegenüber neuerdings verbreiteten abwegigen Auffassungen klarzulegen, erscheint es erforderlich, folgendes hervorzuheben:

Die jüdische Eheschließung besteht bekanntlich aus zwei Akten, u. z. der Verlobung (*erusin* = ein zu talmudischer Zeit regelmäßig durch Tradition der Verlöbniswadia perfizierter Verlöbnisvertrag, früher fakulativ durch Tradition einer Dispositivurkunde) und dann der Trauung (*nisuin*[1] = traditio puellae, gewöhnlich mit der *chuppa* verbundener Eintritt der Frau in die eheherrliche Gewalt, deductio in domum mariti). Mit Absolvierung dieser beiden Akte ist die Ehe unzweifelhaft gültig geschlossen. Einer weiteren Vorbedingung bedarf es nicht; sie ist den Quellen völlig unbekannt. Die Trauung allein ist der Termin, mit welchem auch die letzten Vollwirkungen der Ehe eintreten (vgl. z. B. M. Keth. IV 4, 46 b), soweit diese nicht schon durch das Verlöbnis absorbiert sind. Es gibt keine einzige Rechtsfolge personenrechtlicher Natur, die von der Errichtung eines schriftlichen Ehevertrags abhängig wäre. (Dieser regelt bestimmungsgemäß nur die güterrechtlichen Beziehungen und hat auch da auf die gesetzliche Eheschenkung keinen Einfluß, ibid. M. 7, 51 a; man könnte die rechtliche Bedeutung des jüdischen Ehevertrags — von einer Ausnahme abgesehen — durchaus mit dem Ehevertrag des heutigen deutschen bürgerlichen Rechts, BGB § 1432, vergleichen.)

---

[1] Von *ns'*. *ns' iša* (נִשָּׂא אִשָּׁה) wird im Späthebräischen (Bel. Gesenius-Buhl 524) für *lkh iša* (eine Frau heimführen) der älteren Sprache gesagt.

Wenn nun dem entgegen Freund (5 ff.) die Essentialität der Schriftform für die jüdische Eheschließung (so unter Berufung auf Selden l. c. 114 auch Mitteis, Reichsrecht 227) aus dem Vorhandensein von Eheverträgen beweisen will, so begeht er den verhängnisvollen Fehler (Koschaker, Krit. Vierteljahrschr. 1914, 415, rügt mit Recht ähnliches gegenüber Schorr l. c. XIII), von der Häufigkeit von Beurkundungen eines Rechtsgeschäfts auf deren ausschließlichen Dispositivcharakter zu schließen. Zwei Dinge, die nichts miteinander zu tun haben, denn die Urkundenanfertigung ist besonders bei den komplizierten ehegüterrechtlichen Vereinbarungen durch den Beweiszweck genügend motiviert und wurde für die Kethuba dadurch begünstigt, daß in ältester Zeit die Urkundenbegebung neben der Wadiation auch einen Verlöbnisgrund abgab. Zu tannaitischer Zeit war die Errichtung einer Kethuba allerdings allgemein üblich, aber sie war bis zur Hälfte dieser Periode vornehmlich gar nicht Ehevertrag, sondern wurde doch beim Verlöbnis errichtet. Mit dem gänzlichen Fehlen einer Kethuba wurde damals noch durchaus gerechnet (M. Keth. ibid.), und es hat Gegenden gegeben, wo dies die Regel war u. a. Keth. 16 b, 89 a. (Jene Unterlassung der Ausstellung einer Kethuba dürfte nicht bloß ein partikularer Rückschlag des dritten Jhdts. gewesen sein, so Fischer 117; a. Freund 9 A. 4 nicht zwingend.) Diese Sitte, einen Ehevertrag zu errichten, wurde nachher, als dem Wittum die Funktion einer Kautele gegen leichtfertige Scheidungen beigelegt wurde, zur rechtlichen Pflicht gesteigert, die aber immer reine lex imperfecta blieb. Weil aber auf dem Gebiete des jüdischen Rechts auch eine Sollvorschrift (zufolge des ihr innewohnenden religiösen Elements) religiös bindet, war die Befolgung dieser Bestimmung gesichert[1], auch wenn sie im Einzelfalle noch so

---

[1] Da die Errichtung der *kethuba* zumindest seit der nachtalmudischen Zeit also zu den regelmäßigen Begleiterscheinungen der Trauung gehörte, mochte bei Laien später der Glaube aufkommen, mit der Ausstellung des Ehevertrages allein sei die Eheschließung (Trauung) abgeschlossen. (Überall dort, wo die Ausstellung einer Urkunde auf die Zusammenwirkung der Parteien angewiesen ist, besteht die Neigung, derselben über den ihr zukommenden deklaratorischen Wert hinaus eine konstitutive Bedeutung beizulegen.) Ein Mißverständnis, das Maimonides (ibid. X 11, 6 scharf zurückweist mit den Worten:

große Entbehrungen auferlegte (Git. 57 a). Ein Tannaite des zweiten Jhdts., R. Meir, von dem wir auch sonst wissen, daß er sich der größten Rigorosität und Skrupulosität befleißigte (vgl. die Belege bei Grätz IV² 194), ist darum so weitgegangen, zu verbieten, daß man seine Ehefrau auch bloß eine Stunde ohne Ehevertrag lasse (Bar. Keth. 57 a, B. k. 89 b). R. Meir bleibt ganz vereinzelt, seine Kollegen widersprechen ihm einstimmig. Es entfällt daher die Bezugnahme Freunds und Fischers auf seine Sentenz[1]. J. Kethuboth V 2, 29 b, b. Sanh. 21 a end-

„Nicht der Ehevertrag (*kethuba*) begründe die Trauung, sondern die *chuppa*". Eine Trauung ohne *chuppa* gäbe es nicht; während umgekehrt mit der Trauung allein die Braut Name und Stellung einer Getrauten erhält (ibid. 2). Das Fehlen der Kethuba soll nur eine Aussetzung des ehelichen Verkehrs bewirken (9), wobei aber auch eine anderweitige Sicherstellung des Wittumsanspruches als Kethubasubstitut anerkannt wird. Übrigens muß die Kethubaurkunde, auch falls sie während der Ehe abhanden kommt, sofort neuerrichtet werden (ibid.).

Die Laienwelt neigt weiter begreiflicherweise dazu hin, die Rechtswesentlichkeit eines Aktes an dem Grade der äußerlichen Feierlichkeit und des dabei entwickelten Pompes zu messen, so daß der Volksglauben gar der Rezitation der Heiratsbenediktion (*birkhath hethanim*) eine konstitutive Wirkung beizulegen sich anschickte. Diese Hervorkehrung des Benedizierungsaktes im Volksempfinden hat in den Ländern der christlichen Kirche bekanntlich jene fundamentale Umgestaltung und Kanonisierung des mittelalterlichen Eherechts zur Folge gehabt. Auf dem Gebiete des jüdischen Rechts dagegen wurde der Versuch zu gleicher Zeit (12. Jhdt.) in seinem Keime erstickt, wie es die schroffe Ablehnung des Maimonides (ibid. 6) beweist („Nicht die Heiratsbenediktion bewirkt die Trauung, sondern die *chuppa*!").

[1] Die Gleichnisse der agadischen Midraschim verwerten mehrfach (z. B. Ex. r. zu 32, 11; 34, 1) das Motiv, die Gemahlin eines Königs habe einen Fehltritt begangen und, um sie vor dem Tode zu retten, der auf dem Ehebruch steht, zerreiße der (ihr wohlgesinnte) Paranymphios den Ehevertrag, *kethuba*. („Möchte sie doch der Richter eher als Ledige, die sich vergangen, ansehen, den als Ehebrecherin!") Damit wird wohl nur auf die Bedeutung der *kethuba* als unerschütterliches Beweisinstrument der Eheschließung angespielt, dessen Verschwinden der Angeklagten die Verteidigung erleichtert. (Ohne weiteres ist doch klar, daß die Zerreißung des Ehevertrages nach keiner Ansicht rückwirkend die Rechtsgültigkeit der Eheschließung in Frage stellen kann.)

Ob indes zur Erklärung hier überhaupt die jüdische Rechtsanschauung herbeigezogen werden muß, darf füglich bezweifelt werden. Der Gleichnisredner denkt wohl an heidnische Würdenträger (vgl. Ziegler, Königsgleichnisse i. Midrasch).

lich brauchen unter *kethuba* nicht den Ehevertrag, sondern (der jüngeren Bedeutung des Wortes gemäß) bloß die Eheschenkung verstanden zu haben (als Kriterium zwischen Haupt- und Nebenfrau); erschöpfend kann auf diese Stelle erst im Rahmen einer in anderem Zusammenhange zu bringenden Untersuchung der Frauenklassen des biblischen Rechts eingegangen werden. (Die Institution der *pilegeš* — Nebenfrau — war zu Zeiten des zweiten Staates übrigens wahrscheinlich längst antiquiert.).

In das entgegengesetzte Extrem wie Freund war Brassloff, Zur Kenntnis des Volksrechts p. 88, verfallen, wenn er zufolge mißbräuchlich starker Betonung eines (inzwischen auch durch neue Funde überholten) arg. e silentio in bezug auf die biblischen Quellen jede Spur von Schriftlichkeit für die ältere Zeit in Abrede gestellt hatte. Die weitere Übertragung von Brassloffs Resultaten aus dem ägyptischen Rechte auf das jüdische (eine schriftlose Ehe als eventl. Vorstufe der schriftlichen Vollehe) ist — bei allen sonstigen Verdiensten Brassloffs ist hier die Schärfe des Urteils nicht zu mildern — ohne Vergewaltigung des Quellenmaterials nicht aufrechtzuerhalten[1], wie dieselbe auch bereits Freund (12 A. 1) treffend zurückwies. Die talmudischen Quellen ergeben keinen Anhalt für eine Graduierung der Ehe. Irregeleitet wurde Brassloff offenbar von den eheähnlichen Wirkungen des Verlöbnisses im jüdischen Rechte, wozu a. ob. S. 192 A. 1 zu vergleichen ist.

Des weiteren hat die Tobitstelle 7, 12, 13 schon eine ganze Literatur hervorgerufen (zusammengest. bei Simpson[2], Fischer 113, vgl. a. Faure l. c. 20, Büchler 13, Freund 6 f.), und ein wenig zu zahlreiche Kombinationen, denn zunächst steht in negativer Beziehung ohne weiteres fest, daß, wie oben gezeigt, die Eheschließung aus einem einzigen Akte bestand (deductio

---

[1] Die *erusin* können schon darum nicht (wie Brassloff meint) gegenüber den *nisuin* als Schriftehe die vorläufige Stufe der schriftlosen Ehe bilden, da doch zu tannaitischer Zeit der Ehevertrag (*kethuba*) regelmäßig schon bei den *erusin* (Verlobung) und nicht bei den *nisuin* (Heimführung) errichtet wurde (vgl. ob. S. 179 und S. 192 A 1).

[2] Bei Charles, Apocrypha and Pseudepigrapha, Oxford 1913, p. 184, 200.

in domum mit darauffolgender copula carnalis), eine Verlobung also nicht stattfand und deshalb keine Verlöbnisurkunde ausgestellt werden konnte. Damit ist aber auch die positive Bedeutung der Urkunde festgelegt[1]; es ist der Ehevertrag kat exochen, bei den Juden (wie die aramäischen und hebräischen Versionen[2] hier V. 13 lesen) *kethuba*[3], den Griechen Ägyptens (wie ihn der sonst semitisierende Codex Sinaiticus und 3 Minuskeln aus dem 14. Jahrh. direkt nennen) συγγραφή συνοικήσεως[4] geheißen[5].

---

[1] Soweit die Ausführungen Simpsons 184 auf Rosenmann (Stud. z. B. T.. Berliner phil. Diss. 1894; p. 15 ff.) fußen, sind sie durch die Angriffe Freunds und die Darlegungen ob. S. 179 ff. widerlegt.

[2] Zu sämtlichen Anführungen s. Simpson.

[3] Zuerst identifiziert von Graetz, MGWJ 1879, 447.

[4] Dies der technische Terminus für den Kontrakt beim ἔγγραφος γάμος; vgl. Nietzold, Ehe in Aegypten 7 (auf den Freund und Fischer verweisen); Wilcken, Arch. f. Papyrusforschg. I 487; Mitteis, Gr. 213.

Bemerkenswerterweise erachtet Simpson 175 den Cod. Sinaiticus für die dem Original nächststehende Textgestalt. Cod. Vaticanus und Cod. Alexandrinus haben einfach συγγραφή, mit welchem Ausdruck aber jedenfalls auch nur eine Objektivurkunde (im Gegensatz zum Cheirographon) bezeichnet wird (Mitteis 72), u. z. — da ein verlobungsbegründender *štar erusin* (ob. S. 177), wie eingangs gesagt, nicht in Frage kommt — hier eine solche von reinem Beweischarakter. Wer da bei der Aufsetzung des Schriftstückes die Feder führt, ob ein gewerbsmäßiger Schreiber, ein Zeuge, der Vater (wie hier Raguel) oder der Bräutigam, ist völlig irrelevant (weshalb die Schlußfolgerungen Rosenmanns hieraus entfallen, der auch übersieht, daß die nach siebenfacher Witwenschaft [3,8] sich wiederverheiratende Sara doch unmöglich unter väterlicher Gewalt stand, vgl. ob. S. 34, 24; gleichwohl würde auch seine Auffassung der Tobitstelle ihre Parallele im palästinischen Talmud, ob. S. 178 A. 2, finden). Wesentlich ist allein die Fertigung der Zeugen.

Ueber diesen Punkt fehlt nun allerdings besonders in Codex Sinaiticus jegliche Angabe. Dafür gibt es aber die verschiedensten Erklärungsmöglichkeiten. So wird ja bei der ganzen Schilderung auch der bloßen Anwesenheit von Zeugen gar keine Erwähnung getan, obwohl diese doch für den Eheschließungsakt essentiell sind. Wollte ein in der Gesetzeskenntnis und juristischen Technik weniger erfahrener Volkserzähler (s. ob. S. 55) vielleicht über die Formalien der Eheschließung rasch hinweggleiten, um schneller zum Höhepunkt der Erzählung zu gelangen? Nimmt man ein aramäisches Original des Buches an (Simpson) so könnte man in dem ἐσφαγίσαντο von Vaticanus und Alexandrinus u. U. eine Wiedergabe des aramäischen חתם (*hatham*) erblicken, welches der griechische Uebersetzer in Verkennung seines technischen Sinnes als „unterzeichnen", im Neuhebräischen und Aramäischen, gemäß dem Biblisch-Hebräischen als „versiegeln" wiedergibt (Rosenthal, Vier apokryph. Bücher, 1885, p. 132, unter Bezugnahme auf Levy II 127 f.). Oder will Raguel die Zeugenfertigung, da ja die Gültigkeit der Eheschließung, wie hier gezeigt wurde, von der Urkundenerrichtung nicht abhängt, erst vornehmen lassen, wenn die Hochzeitsnacht gut verlaufen ist? Welche von all diesen Möglichkeiten den Vorzug verdient, wird erst zu ermitteln sein, wenn über die literarkritischen Probleme des Tobitbuches größere Klarheit besteht als es noch bis jetzt der Fall ist.

Ein weiteres bei den griechisch sprechenden Juden gebräuchliches Äquivalent für *kethuba* ist ob. S. 213 unter Hinweis auf Freund und Fischer in der spezifisch orientalischen Bedeutung von φερνή als Eheschenkung notiert worden, welcher Bedeutungswechsel übrigens wohl allein auf dem Umwege über jenen aus der Rechtsvergleichung bekannten Brauch, eine Eheschenkung in die Form einer fingierten Mitgift zu verschleiern (Lit. u. Bel. Mitteis, Gr. 223), herbeigeführt werden mochte (dessen Existenz bei den Juden ich auch anderweit vermute). Nachgewiesen ist ersteres (seitens der Zit.) zwar nur für die talmudischen Quellen und das syrisch-römische Rechtsbuch; indessen wird man — obwohl gerade bei Aegypten die urkundlichen Stützen fortgefallen sind (Mitteis A. 1) — diesen Sprachgebrauch auch für das Judengriechisch der LXX (Gen. 34, 12; Ex. 22, 16) annehmen dürfen, welche dann lediglich unter Einfluß der talmudischen Interpretation steht, die *mohar* mit *kethuba* (Eheschenkung) identifiziert (S. 212). Bei der Bedeutung „Mitgift" würde es hingegen der Uebersetzung an einem plausiblen Anlaß fehlen. Führte der Täter das Mädchen nicht heim, so wurde der Betrag natürlich zur Dotierung verwendet (S. 210 A. 1). Mit dieser Auffassung der griechischen Übersetzung ist natürlich auch Philo III § 70 (ob. S. 210) durchaus zu vereinbaren. LXX Ex. 22, 16 φερνῇ φερνιεῖ αὐτὴν αὐτῷ γυναῖκα soll vielleicht in materieller und formeller Anpassung an den Urtext (V. 15) den Charakter der Vollehe, des ἔγγραφος γάμος, für den im nationalägyptischen (ebenso wie im syrisch-römischen) Recht die Bestellung der φερνή wesentlich ist (Mitteis 205, 207, besonders 200 A. 2) unterstreichen (vgl. ob. S. 209 A. 2). (Späterhin ist, wie schon oben bemerkt, der Ausdruck im talmudischen Schrifttum auch auf den Ehekontrakt übergegangen; vielleicht erklärt sich dessen Vermeidung im Tobitbuch daraus, daß diesem jener Sprachgebrauch noch unbekannt.)

Hieronymus wiederum kannte jedenfalls nur die rein griechische Bedeutung von φερνή (diese liegt vor LXX Jos. 16, 10 [wo ein Glossenzusatz I Kön. 9, 16 enthält; φεργή = *siluhin*, siehe ob. S. 17 A. 2] und II Makk. 1, 14); die Vulgata gab es darum an beiden Stellen mit dos wieder.

Die Bestimmung Ex. 22, 15 ist dann im Wortlaut der Vulgata (16) „dotabit eam, et habebit eam uxorem" vom kanonischen Rechte (c. 1 X. de adulteriis 5, 16) übernommen worden, die letztere Stelle wurde wiederum seit dem 15. Jahrh. von der gemeinrechtlichen Praxis kraft Gerichtsbrauches abschwächend als duc aut dota ausgelegt (Dernburg, Pand. III § 15c, Windscheid, II § 494 N. 7: das Mädchen hat Anspruch auf Heimführung oder Dotierung) und strahlt ihre Wirkungen, wenn auch zufolge weiterhin stattgehabter Milderung und Einschränkung nur ganz kümmerlich, noch im geltenden deutschen Recht aus (die ausnahmsweise Schadensersatzregelung beim Deflorationsanspruch BGB. § 1300).

Vielleicht ist auch die Bestellung einer dos für die Frau — abgesehen von der sich vielfach bietenden Gelegenheit zur Anknüpfung an bestehende Rechtsordnungen — gerade wegen der Verankerung der Institution im Vulgatatext von der Kirche so energisch gefordert worden (über letzteres s. z. B. Freisen 125; auch Opet, Brauttradition und Konsensgespräche in mittelalterlichen Trauungsritualen, 1910).

[5] Ob aus dem Vorkommen eines speziell in Aegypten eingebürgerten technischen Terminus sich nicht Anhaltspunkte für das Ursprungsland des Tobitbuches ergeben? (A. Aptowitzer 396 glaubt, eine lokale alexandrinische Eheschließungsformel dort zu erkennen; s. ob. S. 177 A. 2.) Aus allgemeinen literarhistorischen Gründen denkt an Aegypten a. Simpson.

Nachträge.

Zu S. 2 A.: Über die Mischna vgl. neuestens die klare Darstellung E. M. Lipschützs, Jeschurun 1919, 523—554; 1920, 126—153.

Zu S. 8 A. 4.: S. ber. Aron Friedmann, Epistola responsi de tabulis nuptialibus etc., Wien 1888. hebr.

Zu S. 9 A.: Tschernowitz, a. in Sokolow-Festschr. *(Sefer hajobel* etc. *lekabod* Nahum Sokolow, Warschau 1904, 309—328, hebr.) p. 316.

Neuestens kommen hier hinzu Bertholet, Kulturgeschichte Israels, 1919, p. 112 f.; Beer, Soziale u. religiöse Stellg. d. Frau im israelitischen Altertum, 1919 (beide hauptsächlich der herrschenden Meinung folgend, letzterer dabei mit scharfer Betonung des Unterschiedes zwischen Recht und Sitte); Döller, D. Weib i. AT, Bibl. Zeitfragen IX 7/9, 1920 (letzterer für eine günstigere Beurteilung).

Zu S. 18 A. 5: Sehr interessant das Eintreten Wundts VII 203 für die Monogamie als Urform der Ehe.

Zu S. 30 A. 1 u. 2: Auch nach Rietschel (b. Hoops III 400) herrschten bei den Germanen Frauenraub und Frauenkauf nebeneinander. „Exogamische Raubehe hat aber nichts mit Promiskuität zu tun"; während eine endogamische Raubehe auch bei den Germanen nicht nachweisbar ist. Wundt VII 350 unterscheidet wiederum zwischen „friedlicher" Raubehe (bei verwandten Stämmen) und wirklicher; die weitere Entwicklung läßt er an die erstere anknüpfen.

Zu S. 52 A. 1: Eine weitere Parallele zwischen biblischem und babylonischem Gewohnheitsrecht notiert hier neuestens Schwenzner, Orientalist. Literaturztg. 1920, 14. Das freigeborene Mädchen, welches zur Nebenfrau genommen wird, darf von der Hauptfrau verkauft werden (WBD 39, zur Interpretation s. Schwenzner), ebenso wie das zur Ehe gekaufte freie israelitische Mädchen *ama* genannt wird.

Zu S. 59 A. 1: *Ittur* in Ed. Lemberg II 27 b.

Zu S. 129 A. 1: Die aufgezeigte Berührung der talmudischen Argumentation mit der moderner Juristen läßt selbstredend jene (in die schon mehrfach angekündigte Sonderuntersuchung gehörende) Frage, wie sich der germanistische Schuldbegriff zum talmudischen verhält, ebenso wie den Streit über die dogmatische Verwertung des ersteren auf sich beruhen. Das gilt auch für die Kontroverse Strohal — v. Gierke hinsichtlich des Erfordernisses eines „Leistensollen des Schuldners", denn selbst nach Strohal ist der „Satz zweifellos richtig, wenn man unter Schuld nichts weiter versteht, als die rechtliche Bestimmtheit des Erfolges, welcher dem Berechtigten zuteil werden und durch die Haftung gesichert werden soll" (Schuldpflicht und

Haftung, 1914, 10 i. V. mit 24, 100; a. Buch, Sch. u. H. i. gelt. R. 1914, 57, denkt bei der Konstellation „Haftung ohne jede Schuld“ wohl nur an das Fehlen der „Schuld einer Schuldnerperson“; ebenso ausdrücklich Otto Schreiber, Sch. u. H. etc. I, 1914, p. 182), wie die Situation ja hier liegt.

Zu S. 154 A. 1: Vergl. n. Puntschart b. Hoops IV 515 ff.

Zu S. 155 A. 1: Aehnl. den Zit. a. neuerdings Nacht, Symbolism of the shoe etc., JQR N. S. VI (1915) p. 3.

Zu S. 176 A. 2: Die b. Bächtold I 85 (von Bonaventura Mayer, D. Judentum usw., Regensburg 1845, p. 286) übernommene Angabe, der Gegenstand der Verlobungsurkunde müsse gleichfalls einen bestimmten Mindestwert besitzen, ist vollkommen unzutreffend. Sch. A. E. H. 32 § 1 bestimmt das gerade Gegenteil.

Zu S. 205 A. Abs. 1: Diese technische Bedeutung verkennt auch Praetorius (s. w.), was aber einem israelitischen Glossator, an den Praetorius denkt, nicht passiert sein mochte.

Zu S. 205 A.: Mit unserer Auffassung berührt sich ferner meistens die im wesentlichen zutreffende Charakterisierung von c. 3 seitens Praetorius, Bemerkungen z. Buche Hosea, 1918, p. 14 f., der auch meint: Die von Hosea geforderte und geübte Liebe zu dem Weibe besteht in der gänzlichen Absperrung desselben.

Zu S. 207 A.: Weitere Belege für das talmudische Schrifttum b. Aptowitzer, WZKM 30, 363. Das gleiche Bild auch im Aegyptischen gebräuchlich (vgl. Grapow, Vergleiche u. andere bildliche Ausdrücke im Aegyptischen, Alter Orient XXI 1/2, 1920, p. 37; Landersdorfer, Z. f. kath. Theol. 1919, 355 f., welcher letztere Jes. 62, 4 auf die gleiche Weise wie hierorts (i. V. m. S. 41 A. 2) erklärt, ohne Bezugnahme auf die hier Zit.

Über die grammatische Konstruktion von ארום vgl. ber. Tosafoth Jomtob ad M. Ned. X 3; Ehrentreu (Jahrb. d. Jüd.-Lit. G. VIII 3) schlägt die Vokalisation *ʾaros* vor.

Zu S. 208: Zustimmend zu Eberharter a. Döller 30.

Zu S. 213 A. 2: Aehnl. Freund a. Tschernowitz, Sokolow-Festschr. 318.

Zu S. 213 A. 4: Vgl. a. Dtsch. Rechtswörterb. I p. 39 sub II.

Berichtigungen.

Zu S. 180 A. 2 Z. 9 von unten: Statt 25 b ließ I 25 c.

Zu S. 181, Überschrift der Seite: Statt *ketkuba* ließ *kethuba.*

Quellenregister.

Aufgenommen sind zumeist nur solche Stellen, zu deren Erläuterung Wesentlicheres beigetragen wurde. Beim Vorliegen von Parallelstellen ist in der Regel nur eine Stelle verzeichnet, ebenso bei Erläuterungen zum Sprachgebrauch der Quellen.

Rabbinische Kommentare und Dezisoren

Keilinschriften, Papyri, N. T., Syr.-röm. Rb.

Andere Quellen

Verzeichnis der behandelten juristischen Fachausdrücke.

Inhaltsverzeichnis.

Buchdruckerei für fremde Sprachen Max Schmersow, Kirchhain N.-L.

V. Jahrgang 1900:

1. **Müller, W. M.:** Studien zur vorderasiatischen Geschichte. II. Heft. Mit 2 Taf. M. 6 — (vollstdg. M. 12 —)
2. **Peiser, F. E.:** Studien zur orientalischen Altertumskunde. III. Heft. M. 6 —
3. **Landau, W. v.:** Neue phönicische u. iberische Inschriften aus Sardinien. Mit 6 Taf. (Nicht mehr einzeln zu haben.) M. 2 —

4/5. **Messerschmidt, L.:** Corpus inscriptionum Hettiticarum. I. Heft: Text, II. Heft: 45 Taf. M. 20 — ; mit 2 Nachträgen (1902,3 u. 1906,5) M. 32 —

VI. Jahrgang, 1901:

1. **Weber, O.:** Studien zur südarabischen Altertumskunde. I. Das Alter des minäischen Reiches. Bemerkgn. zur minäischen Königsliste. M. 6 —
2. **Weber, O.:** Dasselbe. II. Eine neue minäische Inschrift. M. 4 —
3. **Peiser, F. E.:** Studien zur orientalischen Altertumskunde, IV. Heft. M. 7 — (I.—IV. Heft: M. 21 —)

4/5. **Winckler, H.:** Arabisch-Semitisch-Orientalisch. Kulturgeschichtlich-mytholog. Untersuchung. M. 15 —

VII. Jahrgang, 1902:

1. **Meissner, B.:** Ein altbabylonisches Fragment des Gilgamos-Epos. Mit 4 Abb. u. 2 Lichtdr.-Taf. M. 3 —
2. **Sanda, A.:** Untersuchungen zur Kunde des alten Orients. I. Heft. M. 8 —
3. **Messerschmidt, L.:** Corpus inscriptionum Hettiticarum. 1. Nachtrag. Mit 8 Tafeln. M. 5 —
4. **Stucken, E.:** Beiträge zur orientalischen Mythologie. I. Heft. M. 6 —
5. **Müller, W. M.:** Der Bündnisvertrag Ramses' II. des Chetiterkönigs im Originaltext herausgeg. u. übersetzt. Mit 16 Tafeln. M. 12 —
6. **Oefele, F. v.:** Materialien zur Bearbeitg. babylonischer Medicin. Mit 1 Taf. M. 4 —

VIII. Jahrgang, 1903:

1. **Peiser, F. E.:** Der Prophet Habakuk. Eine Untersuchung zur Kritik des Alten Testaments. M. 5 —
2. **Oefele F. v.:** Die Angaben der Berliner Planetentafel P 8279 verglichen mit der Geburtsgeschichte Christi im Berichte des Matthäus. M. 5 — ; m. Nachtrag (1903,6) M. 6.20
3. **Meissner, B.:** Assyriologische Studien. I. Heft. M. 3 —
4. **Prášek, J. V.,** Sanheribs Feldzüge gegen Juda. I. M. 3 —
5. **Hrozný, F.:** Sumerisch-babylonische Mythen von dem Gotte Ninrag (Ninib). Mit 13 autogr. Tafeln. M. 16 —
6. **Oefele, F. v.:** Das Horoskop der Empfängnis Christi mit den Evangelien verglichen. (Nachtrag zu 1903, 2.) M. 1.20

IX. Jahrgang, 1904:

1. **Littmann, E.:** Zur Entzifferung der thamudenischen Inschriften. Mit 12 Tafeln. M. 12 —
2. **Müller, W. M.:** Neue Darstellungen „mykenischer" Gesandter und phönizischer Schiffe in altägypt. Wandgemälden. Mit Abb. u. 5 Tafeln. M. 10 —
3. **Meissner, B.:** Assyriologische Studien. II. Heft. M. 4 —
4. **Erbt, W.:** Die Urgeschichte der Bibel. Quellenscheidung u. politische Bedeutung. M. 2.40
5. **Landau, W. v.:** Vorläufige Nachrichten über die im Eshmuntempel bei Sidon gefundenen phönizischen Altertümer. Mit 17 Tafeln. M. 12 —

X. Jahrgang, 1905:

1. **Landau, W. v.:** Vorläufige Nachrichten über den Eshmuntempel. Fortsetzg.: Ergebnisse des Jahres 1904. Mit 6 Tafeln. M. 3 —
2. **Sobernheim, M.** Palmyrenische Inschriften. Mit Abb u. 27 Tafeln. M. 10 —
3. **Morgenstern, J.:** The Doctrine of Sin in the Babylonian Religion. M. 12 —
4. **Meissner, B.:** Assyriologische Studien III. Heft. M. 7 —

XI. Jahrgang, 1906:

1. **Winckler, H.:** Der alte Orient u. die Geschichtsforschung. M. 8 —
2. **Lichtenberg, R. v.:** Beiträge zur ältesten Geschichte von Kypros. Mit 10 Tafeln. M. 8 —
3. **Streck, M.:** Keilinschriftliche Beiträge zur Geographie Vorderasiens. I. M. 3 —
4. **Nielsen, D.:** Neue katabanische Inschriften u. der Vokalbuchstabe ה im Minäischen. M. 6 —
5. **Messerschmidt, L.:** Corpus inscriptionum Hettiticarum. 2. Nachtrag. Mit 12 Tafeln. M. 7 — (vollstdg. M. 32 —)

XII. Jahrgang, 1907:

1. **Müller, W. M.:** Die Palästinaliste Thutmosis III. Mit 3 Tafeln. M. 6 —
2. **Weber, O.:** Studien zur südarabischen Altertumskunde. III. Mit 7 Tafeln. M. 10 — (I—III: M. 20 —)
3. **Meissner, B.:** Assyriologische Studien IV. Heft. M. 2 —
4. **Macridy-Bey, Th.:** Une citadelle archaique du Pont. Fouilles du Musée Impérial Ottoman. Mit 17 Tafeln. M. 12 —
5. **Kluge, Th.:** Studien zur vergleichenden Sprachwissenschaft der kaukasischen Sprachen. I. Die Sprache der urartäischen Inschriften u. ihre Stellung im kaukasischen Sprachenkreise. M. 4 —

XIII. Jahrgang, 1908:

1. **Schnabel, P.:** Studien zur babylonisch-assyrischen Chronologie. M. 7 —
2. **Bosse, A.:** Die chronologischen Systeme im Alten Testament u. bei Josephus. M. 6 —
3. **Macridy-Bey, Th.:** La porte des sphinx à Euyuk. Fouilles du Musée Impérial Ottoman. Mit 40 Abb. u. 2 Tafeln M. 8 —
4. **Schollmeyer, A.:** Der Ištarhymnus K 41 nebst seinen Duplikaten. M. 3 —
5. **Schnabel, P.:** Die babylonische Chronologie in Berossos' Babyloniaka. M. 3 —

XIV. Jahrgang, 1909:

1/2. **Bork, F.:** Die Mitannisprache. M. 12 —
3. **Hunger, J.:** Babylonische Tieromina nebst griechisch-römischen Parallelen. M. 15 —
4. **Nielsen, D.:** Der sabäische Gott Ilmukah. M. 6 —

XV. Jahrgang, 1910:

1. **Kluge, Th.:** Studien zur vergleichenden Sprachwissenschaft der kaukasischen Sprachen. II: Die lykischen Inschriften. M. 10 —
2/4. **Fries, C.:** Studien zur Odyssee. I. Das Zagmukfest auf Scheria. M. 18 —
5. **Meissner, B.:** Assyriologische Studien. V. Heft. M. 6 —

XVI. Jahrgang, 1911:

1. **Erbt, W.:** Das Markusevangelium. Eine Untersuchung über die Form der Petruserinnerungen u. die Geschichte der Urgemeinde. M. 4 —
2. **Lichtenberg, R. v.:** Einflüsse der ägäischen Kultur auf Ägypten u. Palästina. Mit 54 Abb. M. 8 —
3. **Schmidt, A.:** Gedanken über die Entwicklung der Religion auf Grund der babylonischen Quellen. M. 10 —
4. **Fries, C.:** Studien zur Odyssee. II. Odysseus d. bhikshu. M. 12 — (vollstdg. M. 30 —)

XVII. Jahrgang, 1912:

1. **Figulla, H. H.:** Der Briefwechsel Bêlibni's. Historische Urkunden aus der Zeit Asurbânipals. M. 9 —
2. **Erbt, W.:** Von Jerusalem nach Rom. Untersuchungen zur Geschichte u. Geschichtsdarstellung des Urchristentums. Mit Anh.: Der Sternhimmel im Alten Testament, u. 1 Sternkarte. M. 10 —
3. **Müller, W. M.:** Die Spuren der babylonischen Weltschrift in Ägypten. Mit 1 Abb. M. 8 —

XVIII. Jahrgang 1913:

1. **Christian, V.:** Die Namen der assyrisch-babylonischen Keilschriftzeichen. M. 10—
2. **Meissner, B.:** Assyriologische Studien VI. Heft. Mit 4 Abb. M. 7 — (I—VI. Heft: M. 29 —)
3. **Bork, F.:** Neue Tierkreise. Mit 11 Abb. M. 4 —
4. **Winckler, H.:** Vorderasien im 2. Jahrtausend auf Grund archivalischer Studien. M. 8 —

XIX. Jahrgang, 1914:

1. **Förtsch, W.:** Religionsgeschichtliche Untersuchungen zu den ältesten babylonischen Inschriften. 1. Hälfte. M. 15 —
2. **Brandenburg, E.:** Über Felsarchitektur im Mittelmeergebiet. Mit 40 Abb. M. 8 —
3. **Schwenzner, W.:** Zum altbabylon. Wirtschaftsleben. Studien über Wirtschaftsbetrieb, Preise, Darlehen u. Agrarverhältnisse. Mit zahlreichen Tabellen. M. 11 —

XX. Jahrgang, 1915:

1. **Hugo Winckler.** Zwei Gedächtnisreden, in der Vorderasiat. Gesellschaft geh. am 2. 7. 1913 von A. Jeremias und O. Weber und Winckler-Bibliographie, zusammengestellt von O. Schroeder. Mit 1 Porträtzeichnung. M. 3 —
2. **Ungnad, A.:** Materialien zur altakkadischen Sprache bis zum Ende der Ur-Dynastie. M. 10 —
3. **Forrer, E.:** Zur Chronologie der neuassyrischen Zeit. M. 3 —
4. **Weidner, E.:** Studien z. assyrisch-babylonischen Chronologie M. 12 —
5. **Delitzsch, Fr.:** Philolog. Forderungen an die Hebräische Lexikographie M. 4 —

XXI. Jahrgang, 1916:

Orientalistische Studien, Fritz Hommel zum sechzigsten Geburtstag am 31. Juli 1914 gewidmet von Freunden, Kollegen und Schülern. I. Band. M. 25 —

XXII. Jahrgang, 1917:

Dasselbe, II. Band. M. 25 —

XXIII. Jahrgang, 1918:

1. **Ebeling, E.:** Quellen zur Kenntnis der babylonischen Religion. I. M. 12.50
2. **Ebeling, E.:** Quellen zur Kenntnis der babylonischen Religion. II. M. 12.50

XXIV. Jahrgang, 1919:

Neubauer, J.: Beiträge zur Geschichte des biblisch-talmudischen Eheschließungsrechts. 1. Teil. M. 25 —

XXV. Jahrgang, 1920:

Neubauer, J.: Beiträge zur Geschichte des biblisch-talmudischen Eheschließungsrechts. 2. Teil. M. 25 —

XXVI. Jahrgang, 1921:

Poebel, A.: Sumerische Studien. I. M. 25 —

Beim Bezug ganzer Jahrgänge ist der Preis bis auf weiteres für die Jahrgänge 1—26 auf 20 Mark für Mitglieder und 25 Mark für den Buchhandel festgesetzt worden.

Buchdruckerei für fremde Sprachen Max Schmersow Kirchhain N.-L.